وفاء الدريسي

الجواري والغلمان

في الثقافة الإسلامية

مقاربة جندرية



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث

وفاء الدريسي

الجواري والغلمان في الثقافة الإسلامية

مقاربة جندرية

وفاء الدريسي

الجواري والغلمان في الثقافة الإسلامية

مقاربة جندرية



الجواري والغلمان في الثقافة الإسلامية
Al-Jawārī wa al-Ghilmān fī al-Thaqāfah al-Islāmīyah

تأليف: وفاء الدريسي
عدد الصفحات: 452
قياس الصفحة: 24X17 سم
تاريخ الطبعة: 2016م
رقم الطبعة: الأولى
التصنيف الموضوعي: 326
الترقيم الدولي: 978-614-8030-30-7

Author: Wafā' al-Durays̄ī
Pages: 452
Size: 17 X 24 cm
Edition Date: 2016
Edition No.: 1st
Subject Classification: 326
ISBN: 978-614-8030-30-7

الناشر
مؤمنون بلا حدود
للنشر والتوزيع

Publisher
Mominoun Without Borders
for Publishing & Distribution

المملكة المغربية - الرباط - أكدال
تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير
عمارة ب، طابق 4، جانب مسجد بدر
ص.ب 10569
هاتف: 537779954 212+
فاكس: 537778827 212+
Email: info@mominoun.com

Morocco, Rabat, Agdal
11 RUE GABES (CENTRE-VILLE)
P.O.Box 10569
Tel: +212 537779954
Fax: +212 537778827
Email: info@mominoun.com

لبنان - بيروت
الحمراء - شارع المقدسي - بناء بلبيسي
ص.ب 113-6306
هاتف: 1747422 961+
فاكس: 1747433 961+
Email: publishing@mominoun.com

Lebanon - Beirut
al-Hamra - Maqdisi St. - Balbisi Build.
P.O.Box 113-6306
Tel: +961 1747422
Fax: +961 1747433
Email: publishing@mominoun.com

www.mominoun.com



الموزع المعتمد في المغرب العربي
المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع
المغرب - الدار البيضاء - 6 زنقة البكر
هاتف: 0406 522810 212+
فاكس: 0407 522810 212+
Email: markazkitab@gmail.com



هذا الكتاب في أصله أطروحة دكتوراه، أشرفت عليها الدكتورة آمال القرامي، وقد ناقشناها سنة 2012 بكلية الآداب منوبة، وتحصّلنا على ملاحظة «مشرّف جداً».

إهـداء

إلى أمي رفيقة دربي

إلى أبي الذي جعلني من سلالة الأدارسة

إلى سامي ويسرى وأسامة الذين شدّوا عزمي كلما فتر العزم

إلى كل من ساعدني

إلى تلاميذي وطلبتي كي تسيروا على الدرب

شكر

إلى كل من فتح لي قلبه ومكتبته
إلى كل من شجعني بالقلب واللسان

المقدّمة

يعنّ للقارئ أن يتساءل عن جدوى دراسة **الجواري والغلمان في الثقافة الإسلامية** في القرن الحادي والعشرين، فنحن في عصر تجاوزت فيه البشرية قرار إلغاء العبودية لتناقش إشكاليات أخطر وأهمّ. فما قيمة الحديث عن الجواري والغلمان في زمن العولمة وما تطرحه من جدليات الهوية والخصوصية والانفتاح على الغير؟ وأي مكان للعبيد بين مشاكل المهمشين وقضايا المرأة وغيرها من البحوث التي تبدو أجدر بالدراسة الأكاديمية؟

وهي تساؤلات مشروعة في عصر تفاقمت فيه الهوّة بين عالم متقدّم منتج وعالم يلتمس طرق النمو لينتج ويدرس القضايا التي تعوقه عن اللحاق بالركب ليبدع. لكن المطّلع على ما زخرت به الثقافة العربية الإسلامية من آثار يتبيّن أن في «عالم الجواري والغلمان» ما يختزل جلّ القضايا «المعاصرة».

فقد حبّر علماء الاجتماع دراسات عديدة عن المغتربين الذين فقدوا علاقاتهم بأوطانهم الأصلية ولم يقدروا على الاندماج كلياً في مجتمعات الإقامة[1]، ونحلل في أطروحتنا وضعيات عبيد أُخرِجوا من محيطهم الأصلي لينتقلوا إلى بيئة أخرى مباينة أشد التباين، وجلبوا بعض عاداتهم ومزجوها بعادات بلد الإقامة فأثروها، وهذا ما أفقدهم الكثير من خصوصياتهم لينصهروا في المجتمع الجديد بعدما أثّروا فيه وتأثّروا به. ولئن كانت مشاكل المهمشين من المواضيع الهامة التي يتدارسها

---

(1) يمكن الرجوع في هذا مثلاً إلى:

J. Ruano-Borbalan (coordinateur), *L'identité: L'individu, le groupe, la société*, Auxerre, Éditions Sciences Humaines, 1998.

باحثو علم الاجتماع[1]، فإن عالم الجواري والغلمان قد قام على أقليات عرقية وإثنية شاركت في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

أما الدراسات النسوية فتجد في موضوعنا مجالاً فسيحاً للبحث والتفكيك، فقد تعددت أوجه حضور الجواري على مرّ الزمان واضطلعن بدور بارز في مختلف مجالات الحياة، الأمر الذي يخوّل دراسة مكانتهن في ظلّ الحضارة العربية الإسلامية.

ولا تكمن أهمية موضوعنا في صلته بإشكاليات معاصرة فحسب، بل فيما يكشفه من نظرة العربي المسلم إلى الكون وإلى كل ما يحيط به، إذ يعكس موقف العرب المسلمين من العبيد نظرة الأحرار إلى ذواتهم وعلاقتهم بغيرهم، فهم «خير أمة أخرجت للناس» أتباع الإسلام المسؤولون عن نشره، والآخرون مجلوبون من «بلاد الكفر» وإن أسلموا، لا حسب لهم ولا نسب.

واخترنا ضمن هذا الإطار دراسة «الجواري والغلمان في الثقافة الإسلامية». فالمنتمون إلى هذه الفئة، ذكوراً كانوا أو إناثاً، فعلوا الكثير في هذه الثقافة وتركوا فيها بصمات متفاوتة، أي أنهم خطّوا في التاريخ أسطراً لا يمكن إغفالها، ومن المهم أن نحفر فيها علّنا نرسم صورة تقريبية لهذا الماضي. وإذا ما سلّمنا بأنه لا سبيل إلى دراسة الحاضر دون فهم الماضي وضحت مشروعية بحثنا بخاصة وأن هذه القضايا لم تنشأ من عدم بل هي نتاج تراكمات تاريخية.

وتزودنا لإنجاز هذا العمل بما يمكن أن نتزود به من مصادر كثيرة ومختلفة، ولم نستطع - لطبيعة الموضوع - أن نلتزم بمدونة معينة، ذلك أننا ندرس موضوعاً

---

(1) يمكن الاطّلاع على:

A. Vant, « Géographie sociale et marginalité », pp. 16-17, in *Marginalité sociale, marginalité spatiale*, sous la responsabilité d'A. Vant, colloque des 6-7-8 juin, 1984, Université Lyon II, Paris, CNRS Éditions, 1986.

A. Larguèche, « La minorité noire de Tunis au XIXème siècle », in *Être marginal au Maghreb*, textes réunis par F. Colonna, Z. Daoud, Paris, CNRS Éditions, 1993, p. 144.

G. Rocher, « La marginalité sociale. Un réservoir de contestation », in C. Ryan, *Le Québec qui se fait*, Montréal, Éditions Hurtubise, 1971, pp. 41-47.

شائكاً ومغيّباً حرص المؤرخون على إغفال آثاره[1]. وكان علينا التنقيب في الشِّعر، والأمثال، والفقه، والحديث النبوي، والتاريخ، وكُتب الحسبة، والجغرافيا، وغيرها[2] لإبراز مجالات حضور الجواري والغلمان مشرقاً ومغرباً. واخترنا أن يكون بحثنا ممتداً على حقب تاريخية متنوعة تبدأ من قبل الإسلام لتصل إلى القرن التاسع عشر، بغية رصد تطور مساهمة العبيد في الثقافة الإسلامية بتطور الزمن.

والملاحظ أننا لسنا أول من حبّر في هذا الموضوع، فقد تعددت المؤلفات التي تناولت «الجواري والغلمان» بالدرس والتحليل. فمنها ما اعتمد فيها أصحابها مقاربة تاريخية حاولوا من خلالها دراسة «تجارة الرقيق» في حقب تاريخية متنوعة، مع الإشارة إلى أصولها السابقة للإسلام وإلى تطورها عبر التاريخ. ونذكر في هذا الصدد الأطروحة التي أنجزها توفيق بن عامر حول **الحضارة الإسلامية وتجارة الرقيق في القرنين الثاني والثالث**[3]، وتطرق فيها إلى العبيد باعتبارهم بضاعة وأبرز مختلف أوجه حضورهم في المجتمع، وختم بحثه بكشف آثار هذه التجارة الاجتماعية ومآلها بعد القرن الرابع الهجري.

واعتمد فاضل الأنصاري المنهج التاريخي أيضاً في كتابه **العبودية، الرقّ والمرأة بين الإسلام الرسولي والإسلام التاريخي**[4]، فتحدّث عن الموروث التاريخي للاسترقاق قبل الإسلام وعن وجوه الاستعباد، وعن معاملة المماليك زمن الرسول وبعده.

---

(1) حول التأريخ والإغفال يمكن الرجوع إلى:
P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2003.

(2) ونشير إلى أننا انتقينا من هذه المصادر ما رأينا أنه يقرّب لنا مختلف أوجه حضور الجواري والغلمان في عصور متنوعة ومساحات جغرافية متعددة، وبخاصة أن المقاربة الجندرية تقيّدنا بالنصوص التي تساعدنا على المقارنة بين حياة الجارية والغلام في الحضارة العربية الإسلامية.

(3) توفيق بن عامر، **الثقافة العربية الإسلامية وتجارة الرقيق خلال القرنين الثالث والرابع الهجري**، منشورات كلية الآداب، تونس، 1998.

(4) فاضل الأنصاري، **العبودية، الرق والمرأة بين الإسلام الرسولي والإسلام التاريخي**، دار الأهالي، دمشق، 2001.

واختار عبد الإله بنمليح المختص في تاريخ المغرب والأندلس «بلاد المغرب» ميداناً لبحثه، والقرنين الخامس والسادس إطاراً زمنياً لدراسته الأولى **الاسترقاق في الغرب الإسلامي بين الحرب والتجارة**[1]، وتناول فيها مصادر العبيد المجلوبين إلى هذه الأراضي وأعراقهم وأسعارهم بدراسة إحصائية تاريخية. وكانت أطروحته **الرقّ في بلاد المغرب والأندلس**[2] مواصلة لهذا البحث، فتطرّق فيها إلى أوجه حضور العبيد في المغرب والأندلس وإلى أوضاع الرقيق، وأنشطتهم في ذات الفترة الزمنية.

واعتماداً على المقاربة التاريخية أيضاً ألّف محمد الناجي كتاب *Le sujet et le mamelouk: Esclavage, pouvoir et religion dans le monde arabe*[3]، ليُبرز الفروق بين عبودية العباد لربّهم وعبودية المملوك لسيده، ودرس بخاصة علاقة الملك بغلمانه، وركز على أهمية الحاجب في القصر وعلى دور غلمان القصور في إكساب سادتهم هيبة، وهو ما شجع على جلبهم.

وارتأت نجوى كيرة أن تدرس **الجواري والغلمان في مصر في العصرين الفاطمي والأيوبي** لتبيُّن مختلف أوجه حضور هذه الفئة في الميدانين السياسي والاجتماعي[4]. فبيّنت دورهم الفعال في الحياة المصرية من حيث تشييدهم للعديد من الآثار والمعالم التي خلدت ذكرهم. ودرست الظروف الحافة بمساهمتهم في الحياة السياسية.

وأنجز المنصف بن حسن شهادة كفاءة في البحث في قسم التاريخ بعنوان **صورة العبد في حكايات ألف ليلة وليلة**. واهتم فيها بكيفية حضور العبيد

---

(1) عبد الإله بنمليح، **الاسترقاق في الغرب الإسلامي بين الحرب والتجارة**، سلسلة بحوث ودراسات 20، رقم 66، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وجدة، 2003.

(2) عبد الإله بنمليح، **الرق في بلاد المغرب والأندلس**، مؤسسة الإنتشار العربي، بيروت، 2004.

(3) M. Ennaji, *Le sujet et le mamelouk: Esclavage, pouvoir et religion dans le monde arabe*, Paris, Mille et Une Nuits, 2007.

(4) نجوى كيرة، **الجواري والغلمان في مصر في العصرين الفاطمي والأيوبي: دراسة سياسية اجتماعية**، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، 2007.

بمختلف أجناسهم في هذا المصدر وما يكشفه من كبت جنسي يفرجه الأحرار من خلال هذه الحكايات[1].

وتناولت ليلى حرمية بالدرس في أطروحتها **القيان والأدب في العصر العباسي الأول**[2] التي تناولت فيها بالدرس هذا الصنف من الجواري من حيث كيفية بيعهن وأصنافهن وتعليمهن وأثرهن في الحياة الاجتماعية، كما أنها حللت أوجه حضور القيان في الأدب باعتبارهن موضوع الشِّعر وبوصفهن أيضاً منتجات له، كما أنها حللت خصائص أدبهن.

وأبرز مالك شبل في كتابه *L'esclavage en terre d'Islam: Un tabou bien gardé*[3] موقف الإسلام من العبودية وأنواع العبيد الذين وجدوا في الحضارة الإسلامية من بيض وسود وخصيان وقيان ومحظيات وغيرهم اعتماداً على المقاربة الأنثروبولوجية.

وتطرّقت آمال قرامي في أطروحتها **ظاهرة الاختلاف في الحضارة العربية الإسلامية: الأسباب والدلالات**[4] إلى دور «الجندر» في تكريس الفوارق بين العبيد والأحرار. ودرست الأصناف الجندرية من مترجلة، وغلامية، ومخنث، ولوطي، ومساحقة، وخصي، وإلى هذه الأصناف ينتمي العديد من العبيد ذكوراً وإناثاً. ولم نرجع إلى هذا الكتاب فيما يخص العبيد فحسب، بل استعنّا به لتطبيق المقاربة الجندرية وهي الخيط الناظم بين مختلف عناصر بحثنا.

---

(1) المنصف بن حسن، **صورة العبد في حكايات ألف ليلة وليلة**، شهادة الكفاءة في البحث، إشراف: منيرة شابوتو رمادي، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية بتونس، قسم التاريخ، وقد نشرت تحت عنوان: **العبيد والجواري في حكايات ألف ليلة وليلة**، سراس للنشر، تونس، 1994.

(2) ليلى حرمية، **القيان والأدب في العصر العباسي الأول**، أطروحة دكتوراه، إشراف محمد المختار العبيدي، كلية الآداب منوبة، 2001-2002 (عمل مرقون).

(3) M. Chebel, *L'esclavage en terre d'Islam: Un tabou bien gardé*, Paris, Fayard, 2007.

(4) آمال قرامي، **ظاهرة الاختلاف في الحضارة العربية الإسلامية: الأسباب والدلالات**، وقد نشرت الأطروحة تحت عنوان **الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية: دراسة جندرية**، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2007.

وقد اخترنا اعتماد هذه المقاربة دون غيرها حتى نتمكن من دراسة الجارية والغلام بالتوازي، ذلك أن التمحيص في مساهمة الجواري في الثقافة الإسلامية فقط سيجعلنا نقصي الغلمان من بحثنا أو نكتفي بالإشارة إليهم وهم الذين لم تُفرَد لهم دراسة جامعية، رغم مساهمتهم في الثقافة موضوع درسنا. ولا يختلف الأمر إذا اكتفينا بدراسة مشاركة العبيد وحدهم، فهذا يجعلنا نغمط حقّ الجواري في مواضع عدة لأن التاريخ كما هو معلوم «تاريخ ذكوري» أساساً. وبناء على ذلك كانت المقابلة بين الجواري والغلمان المنهج القادر على أن يكشف ما إذا كانت أدوار الجواري والغلمان مرتبطة بالجانب البيولوجي أم أنها نتيجة تنشئة اجتماعية وثقافية تلقّاها المماليك.

المقاربة الجندرية

الجندر مقولة ثقافية تاريخية تقوم على التمييز بين الجنس باعتباره معطى بيولوجياً وبين الجندر وهو «البناء الثقافي والاجتماعي للجنس»[1]، أي أن الجندر

---

(1) A. Cranny-Francis, W. Waring, P. Stavropoulos, J. Kirkby, *Gender Studies: Terms and Debates*, New York, Macmillan, 2003, p. 3.

لقد حاولنا تقديم العديد من التعاريف التي رأينا أنها جامعة مانعة لهذا المصطلح، لكن القائمة تبقى مفتوحة ولا سبيل إلى الإلمام بها (ونشير إلى أن الترجمة هي لنا):

- «بينما ينظر إلى الجنس على أنه معطى بيولوجياً يحيل على الاختلافات الجنسية بين الذكور والإناث المرتبطة باختلاف الأعضاء التناسلية ينظر إلى الاختلاف الجندري على أنه ظاهرة اجتماعية محددة لهويات الذكورة والأنوثة وأدوارها...».

J. Fulcher, J. Scott, "Gender and Ethnic Identities", in *Sociology*, Oxford, University Press, 1999, p. 140.

- «الجندر بناء اجتماعي وثقافي»، ص 27.

S. Jackson, S. Scott, *Gender: A Sociological Reader*, New York & London, Routledge, 2002.

- «الجندر لا يصف الجنس الذي ينتمي إليه الإنسان، بل يحيل على الآليات الثقافية والاجتماعية التي يخضع لها الفرد المنتمي إلى جنس معين»، ص 24.

B. Stiegler, *Le genre, le pouvoir et la politique*, Allemagne, Friedrich-Ebert-Stiftung, 2004.

- «إن كان جنس الإنسان محدداً بيولوجياً، فإن جندره مكوّن ثقافياً، ويتعامل علماء نفس =

هو «الجسد الذي صنعته الثقافة»[1]، و«أوامر الثقافة واللاوعي هي التي تملي لغة الجنس وتعريفه للجسد الأنثوي واختلافه عن الجسد الذكوري»[2].

انطلاقاً من هذا التعريفات نشأت «المقاربة الجندرية» في سبعينيات القرن الماضي وتفرّعت عن الدراسات النسوية التي كانت تسعى إلى الكشف عن موقع المرأة وتغيير أدوارها في المجتمع وإبراز مساهمتها في صنع التاريخ. وكانت للدراسات الجندرية صلة بـ«تاريخ النساء» الذي نشأ باعتباره ردّة فعل على التاريخ العام الذي كاد يكون مقصوراً على الرجال، لا يروي إلا الأحداث البارزة التي قام بها هؤلاء، فهمّشت نتيجة ذلك أدوار النساء ومساهماتهن البارزة أو الخفية.

إلا أنه وبتطور الزمن وتقدم الدراسات أدركت الباحثات المنتميات إلى المدرسة الأنجلوسكسونية أساساً ضرورة الاستعانة بمقاربة تشمل الذكورة والأنوثة بالدرس وتحلل العلاقات القائمة بينهما. وتبيّن الباحثون - وجلهم باحثات - أن «لا دراسة نسائية وتنموية تبدأ من وجهة نظر ترى المشكل في المرأة أو في الرجل، بل في كل من المرأة والرجل وفي العلاقة بينهما»[3].

وكثرت التساؤلات حول أسباب الاختلاف بين الجنسين وتعددت الأبحاث التي تحاول فهمها. فنشأت الدراسات الجندرية لتقديم الإجابات وحلّ الإشكاليات

= الاجتماع مع الهوية الجندرية على أنها نتاج التكوين زمن الطفولة أكثر من كونها معطى بيولوجياً»، ص 180.

N. Abercrombie, S. Hill, B. S. Turner, *The Penguin Dictionary of Sociology*, article "Gender", Penguin Books, 1994.

«تشكيل الأنوثة والذكورة إنما تنحته الثقافة والمجتمع في نفسية الفرد فيتلقاها باعتبارها أمراً طبيعياً بديهياً».

- R. Piret, *Psychologie différentielle des sexes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948, p. 20.

- S. Fenstermaker, C. West, *Doing Gender, Doing Difference: Inequality, Power and Institutional Change*, New York & London, Routledge, 2002, p. 13.

(1) T. Laqueur, *La fabrique du sexe: Essai sur le corps et le genre en Occident*, traduit de l'anglais par M. Gautier, Paris, Gallimard, 1992, p. 195.

(2) T. Laqueur, ibid, p. 255.

(3) L. Ostergaard, *Gender and Development*, New York & London, Routledge, 1997, p. 6.

التي طالما شغلت المؤرخين وعلماء الاجتماع وعلماء النفس والأنثروبولوجيين[1]. وتوصّل الباحثون إلى أن المقاربةَ الجندرية قائمة على ضرورة التمييز بين الاختلاف البيولوجي «الجنس» «Sex» والعوامل الاجتماعية والثقافية المولّدة للاختلاف، أي «الجندر» «Gender». وهذا الاختلاف الثقافي والاجتماعي هو الذي يصنع كلاً من الذكورة والأنوثة ويكبلهما بتعريفات يجب أن يخضع لها الإنسان ليصير الذكر ذكراً والأنثى أنثى. فعملية «الجندرة» هي «خلق اختلافات غير طبيعية ولا بيولوجية بين الذكر والأنثى»[2].

وتسعى هذه المقاربة إلى دراسة مظاهر الاختلاف بين الجنسين في المجالات كافة، وتفكيك الأنماط الاجتماعية الثابتة التي صنعتها الثقافة وجعلتها بمثابة «اعتقادات يحملها الناس عن الرجال والنساء»[3]، ويخضعون لها.

وهكذا درس الباحثون مواضيع عدة، منها اختلاف الأحاسيس بين الجنسين، وطريقة التخاطب والنظر والثياب، ونظروا في الصفات التي يجب أن يتحلى بها الذكر دون الأنثى[4]. ولم يكتفِ هؤلاء بوصف هذه الاختلافات، بل تجاوزوها ليحللوا العلاقات بين مختلف «الأصناف الجندرية»، وهي علاقات قائمة أساساً على القوة والهيمنة[5]. وبالإضافة إلى ذلك تعمّق الدارسون في تحليل الأدوار

(1) حول نشأة الجندر وتطوره، يمكن الرجوع بخاصة إلى:
- R. Shoemaker, M. Vincent, *Gender and History in Western Europe*, London, Arnold, 1998.
- S. Jackson, S. Scott, *Gender: A Sociological Reader*, pp. 1-25.
آمال قرامي، **الاختلاف**، سبق ذكره، ص 13-20.

(2) - S. Fenstermaker, C. West, *Doing Gender, Doing Difference*, p. 13.

(3) - J. Archer, B. Lloyd, *Sex and Gender*, Cambridge, University Press, 2002, p. 19.

(4) - S. Fenstermaker, C. West, ibid, pp. 18-20.
- J. Archer, B. Lloyd, ibid, p. 19.
- A. Cranny-Francis, W. Waring, P. Stavropoulos, J. Kirkby, *Gender Studies: Terms and Debates*, p. 213.
- M. Albrow, article "Gender", in *Sociology: The Basics*, New York & London, Routledge, 1999, p. 9.

(5) - M. S. Kimmel, *The Gendered Society*, New York & Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 99.
=

الجندرية[1]، وهي أدوار حددتها الثقافة ووزعتها ورسّخها المجتمع[2]، فظهرت وظائف للرجال وأخرى للنساء تختلف من ثقافة إلى أخرى[3].

ولم يفُت المهتمين بتطوير البحوث «الجندرية» التنبيه إلى أن الأدوار لا ترتبط بالجندر وتختلف باختلافه فحسب، بل هي وطيدة الصلة بالعرق أو الطبقة أو كليهما. فـ«الجندر» و«العرق» و«الطبقة» أشكال هيمنة متداخلة لا غنى لإحداها عن الأخرى[4].

وبذل العديد من المؤرخين والباحثين في العلوم الاجتماعية الأخرى مجهودات كبيرة لإبراز العلاقة بين هذا «الثالوث المقدس» «Holy Trinity» بعبارة روبيرت شوماخر (Robert Shoemaker) وماري فينسينت (Mary Vincent)[5].

وقد تفطّن هذان الباحثان إلى أن ارتباط الجندر بالعرق والطبقة من شأنه أن ينتج

- A. Cranny-Francis, W. Waring, P. Stavropoulos, J. Kirkby, ibid, pp. 1-2; =
M. Albrow, article "Gender", ibid, p. 11.

(1) من أبرز ما كتب حول الأدوار الجندرية:

• «إن التمييز بين الجنس والجندر يسمح بتشكيل معايير القوى بالنسبة إلى الأدوار والتقسيمات الجندرية (. . .) إن الأدوار المرتقبة مجندرة، فالرجال يجدون يسراً في الدخول إلى عالم الأشغال العامة المدفوعة الأجر بينما تقتصر وظائف النساء على الأدوار المنزلية أو بعض الأشغال المدفوعة الأجر وحتى إن عملت مع الرجل في المجال نفسه، فإن ما يرتقب من المرأة ليس هو ذاته ما يرتقب من الرجل».

J. Fulcher, J. Scott, "Gender and Ethnic Identities", p. 140.

• «وقع تقسيم الأعمال حسب خاصيتيّ الأنوثة والذكورة. فالهندسة والهندسة المعمارية تليقان بالذكور أكثر من الفنّ في حين تلائم مهن التعليم والتمريض والحلاقة والخدمة (Servante) المرأة أكثر».

R. Piret, *Psychologie différentielle des sexes*, p. 17.

• «الجندر مثل العرق أو السن يعسر تغييره ويملي علينا مختلف الأدوار التي نلعبها. فالأستاذة الأنثى مختلفة عن الأستاذ الذكر» M. S. Kimmel, *The Gendered Society*, p. 96

(2) J. Fulcher, J. Scott, ibid, p. 140.

(3) A. Okley, *Sex, Gender and Society*, pp. 52-77.

(4) R. Shoemaker, M. Vincent, *Gender and History in Western Europe*, p. 3.
S. Fenstermaker, C. West, *Doing Gender, Doing Difference*, p. 78.

(5) R. Shoemaker, M. Vincent, ibid, p. 8.

أنواعاً جديدة من العلاقات[1]، كأن تتفوق نساء على رجال لمجرد انتمائهن إلى طبقة أو عرق يصنفان اجتماعياً على أنهما الأفضل، فيصير مفهوما الذكورة والأنوثة نسبيين لأنهما مرتبطان بالزمان والمكان والطبقة والعرق والدين. وهكذا تصبح الذكورة ذكورات والأنوثة أنوثات تخصص وفقاً للانتماء إلى العرق أو الطبقة[2].

إلا أن ضرورة دراسة هذا الثالوث لم تحظَ بالإجماع، ففضّل المنتمون إلى المدرسة الأوروبية الاقتصار على الجمع بين «الجندر» و«الطبقة» ورأى الباحثون في الولايات المتحدة الأمريكية ضرورة دراسة «الجندر» و«العرق» مجتمعين. ويعود هذا الاختلاف إلى منشأ المبحثين. فقد نشأ الاهتمام بـ«الطبقة» في بريطانيا أساساً نتيجة لما أحدثه ظهور الطبقة العاملة من تغيير في المجتمع[3]، في حين اهتم الباحثون الأمريكيون بمسألة العرق لما لها من ارتباط وطيد بعلاقة السود بالبيض وبلورة للعنصرية ورأوا أنها تستعمل لإضفاء الشرعية على العلاقات الاجتماعية الموجودة وبخاصة علاقة القوة[4]. ورغم هذا الاختلاف في المبدأ -

---

(1) «متى تضمّن تحليل العلاقات الجندرية تحليلاً للعلاقات العرقية (أو العنصرية) فإننا سنتحصل على نتائج غير متوقعة».

G. Bock, "Women's History and Gender History: Aspects of an International Debate", in R.Shoemaker, M. Vincent, ibid, p. 38.

(2) P. Fuller, "Masculinity, Emotion and Sexual Violence", in L. Morris, E. S. Lyon, *Gender Relations in Public and Private*, New Research Perspectives, London, Macmillan, 1996, p. 228.

(3) وقد بيَّن هال ودافيدوف (L. Davidove & C. Hall) ما أحدثته نشأة الطبقة المتوسطة من تغيير في الأدوار الجندرية في بريطانيا في كتاب:

L. Davidove, C. Hall, "Family Fortunes: Men and Women of the English Middle Class", in R. Shoemaker, M. Vincent, *Gender and History in Western Europe*, p. 8.

ولمزيد التعمق في الجندر والطبقة يمكن الرجوع أيضاً إلى:

W. Sylvia, *Gender Transformations*, New York & London, Routledge, 1997.

G. Bock, "Women's History and Gender History: Aspects of an International Debate", in R. Shoemaker, M. Vincent, ibid.

(4) للتعمق في هذا المبحث يمكن الرجوع إلى:

= - G. Bock, ibid.

خضوع الجندر والعرق إلى ثنائية «طبيعة/ثقافة»، وتكوّن الطبقة نتيجة ظروف اقتصادية واجتماعية أساساً - فإن دارسي الجندر المتأخرين فضّلوا البحث في هذا الثالوث مجتمعاً باعتباره المولد الرئيسي للاختلاف[1].

أما الدراسات العربية فقد اهتمت منذ الثمانينيات بالجندر وتطبيق مناهج الدراسات الجندرية[2]، إلا أننا لم نعثر فيما اطّلعنا عليه من أعمال على دراسة عربية واحدة اعتمدت المقاربة الجندرية بالتركيز على الثالوث «الجندر/الطبقة/العرق» منهجاً. ولهذا ارتأينا الاستعانة بهذه المقاربة في قراءة عدد من كتب التراث لسببين: أولهما أوحت لنا به عناوين بعض مصنفات القدامى وتعريفاتهم، فقد

= - J. Scott, "Gender: A Useful Category of Historical Analysis", in R. Shoemaker, M. Vincent, ibid.

- J. Fulcher, J. Scott, ibid, p. 143.

(1) من الذين فضّلوا اعتماد هذا المعنى:

- S. Fenstermaker, C. West, *Doing Gender, Doing Difference*, p. 75.

- R. Lancaster, M. Di Leonardo, *The Gender/Sexuality Reader: Culture, History, Political Economy*, New York & London, Routledge, 1997.

- M. Arnot, *Reproducing Gender? Essays on Educational Theory and Feminist Politics*, New York & London, Routledge, 2002.

(2) يمكن الرجوع بالإضافة إلى ما ذكرته آمال قرامي في الصفحات 17-20 من كتابها **ظاهرة الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية: مقاربة جندرية** إلى الكتب التالية:

- أميمة أبو بكر، شيرين شكري، **المرأة والجندر، إلغاء التمييز الثقافي بين الجنسين**، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، 2002.

- رجاء بن سلامة، **بنيان الفحولة**، دار المعرفة، تونس، 2006.

- R. Ben Rejeb, « Amour et psychopathologie », in *L'homme et la femme et les relations amoureuses dans l'imaginaire arabo-musulman*, Cahiers du CERES, Série Psychologie, n° 8, Tunis, 1995.

ومجموعة من الأبحاث في الإنترنت التي تتضاعف باستمرار بين مؤيد ومعارض، مثل مواقع:

www.islamnoon.com، www.jimsyr.com، www.an-nour.com، www.shohood.net.

إلى جانب ترجمة بعض الكتابات العالمية التي اهتمت بالموضوع، مثل:

- مجموعة من الكاتبات، **ثنائية الكينونة، النسوية والاختلاف الجنسي**، ترجمة عدنان حسن، دار الحوار، دمشق، 2009.

- ديفيد غلوفر، كورا كابلان، **الجنوسة - الجندر**، ترجمة عدنان حسن، دار الحوار، دمشق، 2008.

أقرّوا بالفصل بين المذكر والمؤنث في عناوين مؤلفاتهم[1]، وأكدوا - بوعي منهم أو من غير وعي - على أن العبد ليس من جنس الأمة، وعلى أن الغلام غير الجارية. ونظراً إلى هذا التأكيد على ضرورة الفصل بين الرجال والنساء سواء أكانوا من الأحرار أو من العبيد فقد رأينا أن نتبيّن الفرق بين أوجه مساهمة الجواري والغلمان في الثقافة الإسلامية باعتماد المقاربة الجندرية، علنا نكشف عن أهم أدوارهم في بناء الثقافة.

وعلاوة على ذلك حرصنا على الإفادة من «الجندر في علاقته بالطبقة والعرق» لأن العديد من الجواري والغلمان انتقلوا من طبقة العبيد إلى طبقة السادة انتقالاً أثّر في بناهم النفسية وتصرفاتهم وعلاقتهم ببعضهم وبسادتهم السابقين. ونظراً إلى أن الرقيق ينتمون إلى أعراق مختلفة حاول القدامى أن يربطوها بممارسات أصحاب كل عرق وسلوكهم[2]، فإنا رأينا أنه من المجدي اعتماد هذا الثالوث في الكشف عن الجوانب الخفية لحياة هذه الفئة «المهمّشة» في المجتمع العربي الإسلامي، وبخاصة أن من أهداف المقاربة الجندرية «تحديد موقع الفرد في الزمان والمكان وتحديد السياق الثقافي والاجتماعي والتاريخي الذي يبني فيه الإنسان هويته»[3].

وقد دفعتنا كل هذه العوامل إلى اختيار **الجواري والغلمان في الثقافة الإسلامية: مقاربة جندرية** عنواناً لأطروحتنا، وبخاصة أن الاختلافات بين الجارية والغلمان تبرز انطلاقاً من لفظتي «الجواري» و«الغلمان». فما تعريف الجارية والغلام في كتب اللغة؟

---

(1) مثل كتب: ابن الأنباري، أبو بكر، **المذكر والمؤنث**، دار الكتاب المصري، القاهرة، 1981. السجستاني، **المذكر والمؤنث**، تحقيق حاتم الضامن، دار الفكر، بيروت، 1997. ابن التستري، **المذكر والمؤنث**، تحقيق عبد المجيد الهريدي، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1905.

(2) يمكن الرجوع مثلاً إلى ابن بطلان، **رسالة في شرى الرقيق وتقليب العبيد**، في نوادر المخطوطات، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، د.ت، ص 353.

(3) M. S. Kimmel, *The Gendered Society*, p. 93.

الغلام والجارية في معاجم اللغة

تحيل مفردتا «جارية» و«غلام» في المخيال الجمعي على المملوك والمملوكة، أو العبد والأمة، لكن جذرَيْ (غ-ل-م) أو (ج-ر-ي) في المعاجم العربية أطلقا في الأصل على الصغير والصغيرة لا على العبد، بل إن هذا من الأخطاء التي يقع فيها العوام[1]. فما العلاقة اللغوية الرابطة بين المعنى الأصلي للمفردتين ومعنى العبودية؟ وإلى أي مدى تعكس هذه الكلمات الاختلاف بين مختلف أصناف العبيد؟

عبّر جذر (غ-ل-م) عن معنيين أساسيين هما اشتداد الشيء، وبخاصة اشتداد الشهوة من جهة، ومعنى الصغر والجمال من جهة ثانية. فالاغتلام «مجاوزة الإنسان حدّ ما أمر به من خير أو شر»[2]، و«غلم الرجل وغيره إذا هاج من الشهوة»[3]، أما الغلام فهو «الطار الشارب»[4]، و«الغيلم هو الشاب العظيم المفرق الكثير الشَعر، العريض مفرق الرأس»[5]. فمعنى العبودية إذن غائب في تعريف الغلمان في المعاجم العربية الأولى، إلا أنه حاضر في تفسير بعض الكلمات الأخرى لتواتر عبارات «اشترى غلاماً»[6]، أو «أبق غلاماً»[7]، أو «اتّخذ غلاماً»[8]، أو «غلام لـ»[9].

---

(1) «من أغلاطهم الغلام والجارية يذهبون إلى أنهما العبد والأمة وليس كذلك، إنما الغلام والجارية الصغيران، وقيل الغلام الطار الشارب». القسطنطيني، **خير الكلام في التقصي عن أغلاط العوام**، تحقيق حاتم الضامن، عالم الكتاب، بيروت، 1987، ص 41.

(2) ابن منظور، **لسان العرب**، دار الفكر - دار صادر، بيروت، 1994، (غ-ل-م).

(3) الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، دار الهداية، القاهرة، 1969، (غ-ل-م).

(4) ابن منظور، **لسان العرب**، سبق ذكره، (غ-ل-م).

(5) المصدر نفسه، (غ-ل-م).

(6) المصدر نفسه، (ع-هـ-د)، (م-ت-ع)، (ق-و-ي). الزبيدي، **تاج العروس**، سبق ذكره، (ق-ط-ط).

(7) ابن منظور، **لسان العرب**، سبق ذكره، (أ-ب-ق)، (ط-ب-ق)، (ن-ظ-ر).

(8) المصدر نفسه، (ف-ر-هـ).

(9) المصدر نفسه، (ح-ب-ب)، (ن-ظ-ر). الزبيدي، **تاج العروس**، سبق ذكره، (ق-د-ح)، (س-ن-م-ر).

وكان الغلام في كتب اللغة غلامين: **الأول** موجود في تفسير جذر (غ-ل-م) وهو شاب وسيم ذو علاقة بالشدة من ناحية وبالجنسانية من ناحية أخرى. أما **الثاني** فهو مملوك يباع ويشترى، ومصيره بيد غيره. ولعلّ الرابط بين المعنيين متمثّل في جمع الغلام بين الشدة اللازمة للخدمة وبين القابلية للممارسة الجنسية، وهما الخصلتان اللتان يطلب من أجلهما الغلام. وفي مادة (غ-ل-م) التي تكاد تكون خاصة بالذكر ما يحيلنا على عالم الجواري، ذلك أن من معاني الغيلم «المرأة الحسناء أو الجارية المغتلمة»[1]. فما تعريف «الجارية»؟

دار الحقل المعجمي لجذر (ج-ر-ي) حول محاور رئيسية هي «الجريان»[2]، بما فيه من سلاسة، وسهولة، واستمرار، وطواعية، و«النعمة»[3] بخاصة إذا كانت متواترة، و«العادة»[4] لما فيها من تواصل واستمرار، و«الخدمة»[5]، و«الصغر والصبا»[6].

ومن ثمة، فإن تعريف الجارية بأنها المملوكة غائب في هذا المجال. إلا أننا سنجده حاضراً في تفسير بعض الكلمات الأخرى. فـ«قمطر المرأة وقمطر جاريته نكحها»[7]، و«عزل عن المرأة واعتزلها لم يرد ولدها،» قال الأزهري: «عزل الماء عن جاريته إذا جامعها لئلا تحمل»[8]. فهذا التمييز بين المرأة من ناحية، والجارية من ناحية أخرى، يشي بأن المرأة - في الأغلب - هي الحرة في حين أن الجارية هي المملوكة.

وقد وردت كلمة جارية في شرح بعض الكلمات في سياق العبودية أو في

---

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، سبق ذكره، (غ-ل-م).

(2) «الماء والدم يجريان، وتطلق لفظة جارية على كل من الريح والسفينة والكواكب والشمس التي سميت بذلك لجريها من القطر إلى القطر». المصدر نفسه، (ج-ر-ي).

(3) «الجارية: النعمة من الله على عباده، يقال: جرى له ذلك الشيء ودر له بمعنى دام له». المصدر نفسه، (ج-ر-ي).

(4) «الإجريا بالكسر: الجري والعادة». المصدر نفسه، (ج-ر-ي).

(5) «الجري: الوكيل والرسول والخادم والأجير». المصدر نفسه، (ج-ر-ي).

(6) «الجارية: الفتية من النساء، بينة الجراية والجراء أي الصبا». المصدر نفسه، (ج-ر-ي).

(7) المصدر نفسه، (ق-م-ط-ر).

(8) ابن منظور، **لسان العرب**، سبق ذكره، (ع-ز-ل).

التعريف ببعض الأعلام. فقيل في ابن عمرو بن الحارث بن ندبة، «أمه جارية سوداء سباها الحارث ووهبها لابنه عمير»[1]. وينسب «زياد بن أبي سفيان الكلدي إلى مولى أمه سمية وكانت جارية»[2]. و«أربخ الرجل إذا اشترى جارية ربوخاً»[3]. وتطلق الوليدة على «الجارية والأمة وإن كانت كبيرة»[4].

فالعرب وإن لم يعرفوا كلمة جارية بأنها المملوكة، إلا أن في كلامهم ما يؤكد ترسخ استعمالات هذه اللفظة في بيئتهم. فقد ذكرت «الجارية» في تفسير أربع وأربعين مفردة دالة على الجماع وعلى تفوّق الرجل على المرأة فيه منها «دحبها[5]، ولتحها[6]، وعفجها[7]، وعفصها[8]، ومعسها»[9] وغيره. ووردت هذه الأفعال سابقة لـ«جاريته»، ما يرجح أن أغلب الرجال يبحثون عن امرأة فتية، وصبية، وسلسة، ومطواعة، تخدمهم في الفراش[10]، وبهذا تصير الجارية نعمة من الله.

---

(1) الزبيدي، **تاج العروس**، سبق ذكره، (ن-د-ب).

(2) المصدر نفسه، (ك-ل-د).

(3) «الربوخ: هي التي تنخر وتضطرب عند الجماع وتضطرب كأنها مجنونة». المصدر نفسه، (ر-ب-خ).

(4) المصدر نفسه، (و-ل-د).

(5) «دحبه كمنعه دفعه وجاريته دحبا ودحابا بالضم جامعها». ابن منظور، **لسان العرب**، سبق ذكره، (د-ح-ب).

(6) «لتحه كمنعه ضرب جسده أو وجهه بالحصى فأثر فيه أو فقأ عينه وجاريته جامعها». المصدر نفسه، (ل-ت-ح).

(7) «عفج يعفج ضرب وجاريته جامعها والمعفج كمنبر الأحمق لا يضبط الكلام والعمل». المصدر نفسه، (ع-ف-ج).

(8) «عفصه يعفصه قلعه وفلاناً أثخنه في الصراع ويده لواها وجاريته جامعها». المصدر نفسه، (ع-ف-ص).

(9) «معسه كمنعه دلّكه دلكاً شديداً وجاريته جامعها وأهانه وطعنه بالرمح». المصدر نفسه، (م-ع-س).

(10) لقد صوّرت لنا المعاجم الجماع حلبة صراع، يمكن العودة بالإضافة إلى ما ذكرناه إلى: الزبيدي، **تاج العروس**، سبق ذكره، (ز-ك-أ)، (ج-ل-د)، (ك-ي-ش)، (ع-ض-ض)، (خ-ر-ط)، (ص-ل-ق)، (م-ل-ق)، (س-غ-م)، (م-ح-ن)، (د-ع-س)، (د-و-س)، (ع-ف-ق)، (هـ-ك-ك)، وغيرها...

فتجتمع المعاني الحافة بجذر (ج-ر-ي) في امرأة يبذل الرجال أموالاً طائلة في سبيل الحصول عليها، مثلما اجتمعت في «لفظة» الغلام الصفات المحبذة في الغلمان.

ومن الملاحظ أن لفظتي «الجارية» و«الغلام» اشتركتا في خلو كليهما من أية دلالة على معنى الملكية والعبودية رغم أنه المعنى المتداول. ولعلّ هذا راجع إلى كون الجارية والغلام يشتريان ليجدد معهما المالك شبابه، ومن ثم صارت الكلمتان تطلقان على الخادم ذكراً أو أنثى.

وارتبطت لفظتا «الغلام» و«الجارية» أيضاً بالجنسانية. فرغم أن كلمة الجارية خالية من الدلالة على هذا المعنى، إلا أنها وردت مصاحبة لكلمة جامع أو نكح في أربع وأربعين مناسبة في المعاجم. واشتقّت مفردة «غلام» في المقابل من الغلمة، بالإضافة إلى أنها وردت في مناسبتين في سياق دال على الجنسانية. فـ«خبب فلان غلامي خدعه وأفسده»[1]، و«العفج أن يفعل الرجل بالغلام فعل قوم لوط»[2].

ومن هنا نتبيّن أن كلاً من الجارية والغلام مملوكان جمعا عادة بين الصغر في السن والجمال، واستعملا للخدمة وللممارسات الجنسانية. غير أن هذا الاشتراك أبطن اختلافاً جوهرياً، ففي تعريف الجارية سيطرت معاني الرقة واللين والتعود في حين شمل معنى الغلام الشدة، والقوة، وتجاوز الحدود. وبذلك برزت الصفات المميزة لكل منهما إذ يجب أن تكون الأنثى مطواعة ولينة في مقابل الرجل - حراً كان أو مملوكاً - الذي يجب أن يتحلى بصفات القوة، والشدة، والفحولة. وهو ما يؤكد أن اللغة تعبّر عن التقسيم الذي تفرضه القوانين الاجتماعية فتختزل الكلمة الدالة على الأنثى على كل الصفات التي يحبذها الذكر فيها. وتعكس الكلمات المعبّرة عن الذكورة الصورة التي يسعى المجتمع إلى إبرازها.

ويتضح مما سبق أن معنى الجنسانية غائب عن تعريف العبد مقابل كون «الغلمة» «الأصل» الذي اشتقّت منه لفظة غلام، وكأن العبد وجد ليؤدي واجبه

---

(1) الزبيدي، **تاج العروس**، سبق ذكره، (خ-ب-ب).
(2) المصدر نفسه، (ع-ف-ج).

دون أن يعقد علاقات جانبية مع سيده. أما الغلام فقد اقتني، بحسب ما تدل عليه الكلمة، للخدمة والمتعة.

وذات الملاحظة نستنتجها عند المقارنة بين دلالتي جذريّ (ج-ر-ي) و(أ-م-و). فلفظة الجارية تدل على أن صاحبتها تقتنى لتكون أنموذجاً مصغّراً للحور العين، أما كلمة الأمة فتعبّر أساساً على من جردت من سماتها الأنثوية لتخدم السيد دون أن تثير شهوته. وبما أننا نروم البحث عن العبيد المخصصين للخدمة وللجنسانية فقد فضّلنا أن نعتمد مصطلحي الجواري والغلمان بدل العبيد والإماء[1].

و بالإضافة إلى ما سبق يكشف هذا التمييز بين ثنائيات جارية/ غلام وعبد/ أمة أن مطابقة العبيد لما يُنتظَر من الذكور أو الإناث كان متفاوتاً. ولهذا حرصنا، في جلّ مراحل البحث، على أن نجيب عن السؤال التالي: إلى أي مدى كان سلوك الجواري والغلمان مرتبطاً بمطابقتهم لجندرهم[2]، بخاصة أننا أمام ذكورات متعددة وأنوثات مختلفة؟

لقد تزودنا بما ورد في المصادر والمراجع من مادة لننطلق في رحلتنا إلى عالم الجواري والغلمان، وبخاصة أن ما جاء في الدراسات التي سبقتنا على أهميتها، لم يشفِ غليلنا فيما يتعلق بإشكاليات بحثنا، وسعينا في عملنا هذا إلى

---

(1) رغم وعينا بأن الجواري والغلمان فئة مخصوصة من الإماء والعبيد إلا أننا اخترنا التركيز على الصنف المخصص للخدمة والمتعة معاً أو للمتعة دون الخدمة أحياناً مع مقارنته ما سمحت المادة ببقية أصناف العبيد والإماء، أي أن الجواري والغلمان سيمثلون جوهر بحثنا وبقية أصناف العبيد كواكب تدور في أفلاكهم.

(2) «الجندر غير المطابق» هو تعريبنا لعبارة "Gender non-conformity"، وتعني الفشل في تحقيق مطابقة بين خصائص المجتمع المنظمة للأدوار والتصرفات الجنسية (تصرف الذكر مثل الأنثى، لعبه ألعابها... والعكس بالعكس)، ص 308.

A. S. Reber, article "Gender non-conformity", in *The Penguin Dictionary of Psychology*.

و«الجندر غير المطابق» تعبير يطلق على الخلل الموجود بين الجنس البيولوجي والهوية الجندرية. فنجد الذكر يبرز في هيئة أنثى ويتصرف تصرفها وكذا تفعل الأنثى.

A. S. Reber, article "Gender non-conformity", ibid, p. 308.

M. S. Kimmel, *The Gendered Society*, p. 237.

اكتشاف دور التنشئة في إعداد العبيد للاضطلاع بأدوارهم[1]، وأردنا أن نعرف الأسباب الكامنة وراء تعدد «الأصناف الجندرية» التي ينتمي إليها الجواري والغلمان ومدى مطابقتهم لجندرهم، وابتغينا أيضاً الكشف عن أثر هذه التنشئة في تحديد الوظائف التي قام بها هؤلاء، ورمينا إلى إماطة اللثام عن المحركات التي وجّهت السلوك الذي انتهجوه والعلاقات التي ربطوها مع من يحيط بهم، وهدفنا أيضاً إلى تبيُّن أسباب اضطلاعهم بأدوار حساسة في مختلف مجالات الحياة، مركزين في كل هذا على الفرق بين حضور كل من الجارية والغلام في الثقافة، لنحصل على صورة تقريبية لعالم الجواري والغلمان.

وستمتد رحلتنا في هذا العالم على محطات أربع رتبناها بحسب مجالات حضور الجواري والغلمان، واخترنا أن تكون المحطة الأولى من بحثنا تنشئة الجواري والغلمان من السوق إلى السيد، فدرسنا في باب أول إعداد الجواري والغلمان للقيام بمهامهم منذ لحظة أسرهم إلى حين انتقالهم إلى بيت سيدهم، ثم بحثنا عن مساهمة الثقافة والمجتمع في صنع الاختلافات بين المماليك بدءاً من التسمية فالدين واللغة وصولاً إلى الهيئة فالتنشئة، وختمنا هذا المبحث بتحليل سلوك كل من الجواري والغلمان بمختلف أصنافهم. ويمكن اعتبار هذا الباب في

---

(1) والتنشئة الاجتماعية «Socialization» «في عمقها تحويل الإنسان من كائن غير مندمج في المجتمع إلى كائن اجتماعي بتعويده على أنماط تفكير وأحاسيس وردود أفعال تلائم القواعد الاجتماعية السائدة».

M. Cherkaoui, article "Socialisation", in R. Boudon, P. Besnard, M. Cherkaoui, B-P Lécuyer, *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Larousse, 2001, p. 217.

والتنشئة الاجتماعية حسب دارمون (Darmon) هي السيرورة التي «يُبنَى» بها الفرد ويمكن أن نقول أيضا «يشكّل» «يُقولَب» «يصنَع» «يُكيّف» من طرف المجتمع العام أو المحلي الذي يعيش فيه. وخلال هذه السيرورة «يتلقى» الفرد «يتعلم» «يُدخلِن» «يستبطِن» طرق التصرف والوجود والتفكير فيما هو متعارف عليه. إنها ببساطة «الطريقة التي يشكّل بها المجتمع الأفراد ويحولهم»، M. Darmon, *La socialisation*, Paris, Armand Colin, 2006, p. 6.

يمكن العودة أيضاً إلى

D. Kendall, "Socialization", in *Sociology in Our Times*, USA, Wadsworth Publishing Company, 1999, pp. 70-97.

حدّ ذاته تمهيداً لبقية الأبواب، فعادة ما يكون إعداد هؤلاء للاضطلاع بوظائفهم هو المحدد للدور الذي سيؤدونه في المجتمع، ولهذا اخترنا أن يكون الباب الثاني بحثاً في «مساهمة الجواري والغلمان في الحياة الاجتماعية».

ودرسنا في الفصل الأول من هذا الباب عالمي الجواري والغلمان، وفيهما رصدنا دور الجندر والعرق والطبقة في تقسيم المهام بين العبيد وقارنّا بين العالمين استناداً إلى ما وفّرته لنا الكتب من ناحية، وما كان ممارساً في الحياة اليومية من ناحية ثانية، فوجدنا أن أصحاب القلم سعوا في كل مرة إلى تقنين استعمالات كل صنف من المماليك والمملوكات، وهو ما لم يتحقق دائماً في أرض الواقع. واستعنا في الفصل الثاني بـ«سوسيولوجيا الجندر»[1] لندرس الاختلاف في مستوى بناء العلاقات التي تربط الجواري والغلمان من جهة وتلك التي عقدوها في محيطهم من جهة ثانية.

ووظفنا في الباب الثالث المقاربة التاريخية لنتبيّن مدى مساهمة العبيد بجنسيهما في الحياة الثقافية، فأبرزنا في الفصل الأول اختلاف الثقافات التي يتلقاها الجواري والغلمان المنتمين إلى طبقات اجتماعية متباينة باختلاف الزمان، وكان هدفنا من وراء ذلك رصد تطور ظاهرة «تثقيف الجواري والغلمان»، وخصصنا الفصل الثاني لدراسة تنوع الآثار التي خلفتها هذه الفئة من شِعر ونثر وعلم وعادات باختلاف المكان والزمان أساساً.

وبما أن العبيد «المثقفين» كانوا الأكثر تأثيراً في عالم السياسة، خصصنا الباب الرابع والأخير لدراسة مساهمة الجواري والغلمان في الحياة السياسية. وقد تفرّع الباب الأخير إلى فصول ثلاثة تناولنا في أولاها دور التمييز بين الجنسين في تشكيل أوجه حضور الجواري والغلمان في القصور الإسلامية، وتحديد الأدوار التي اضطلعوا بها داخلها، وتطور هذه الوظائف بتطور الزمن. ثم جمعنا بين المقاربة الجندرية وعلمي النفس والاجتماع في الفصل الثاني لنبرز مدى اختلاف

---

(1) للتعمق في «سوسيولوجيا الجندر» يمكن الرجوع إلى:
N. Abercrombie, S. Hill, B. S. Turner, *The Penguin Dictionary of Sociology*, article "Sociology of Gender".

مشاركة كل من الجارية والغلام في «انحطاط» الحضارة الإسلامية وكيفية استغلالهما لمنصبهما. وختمنا بحثنا بإبراز الفروق بين «دول الجواري» و«دول المماليك» من حيث كيفية وصول المماليك ذكوراً وإناثاً إلى الحكم، وتوليهم السلطة، وكيفية تسييرهم لشؤون الدولة، فمواقف «سلطة الضبط»[1] من هذه الدول باختلاف جنس حاكمها.

وقد سعينا أثناء رحلتنا في هذا العالم إلى أن نذلل الصعوبات الجمّة التي اعترضتنا. وهي صعوبات تلمسناها منذ بداية جمعنا للمادة، ذلك أننا درسنا فئة مهمّشة دراسة «جندرية»، فلم نستطع الإفادة من كل الأخبار الواردة في مصادرنا واقتصرنا على تلك التي تفصّل الحديث عن الجواري والغلمان. ولهذا لم نتمكن من قصر عملنا على حقبة تاريخية محددة أو رقعة جغرافية معينة ولم نقتصر على مدونة بعينها، فكم من كتاب أغرانا عنوانه بمادة وفيرة ولم نظفر فيه إلا بجملة أو جملتين، وكم من مصدر بشّرنا عنوانه بخير عميم فكان كـ«سراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء».

ومن أكثر المواضع التي شحت فيها المادة «مساهمة الجواري والغلمان في الحياة الاقتصادية» فلم نستطع أن نخصص لهذا الموضوع على أهميته باباً كاملاً

(1) «سلطة الضبط»، «مؤسسات الضبط الاجتماعي»، «أصحاب السلطة»، «سلطة المراقبة»، مصطلحات اعتمدناها للتعبير عن الوسائل التي يشكل بها الفرد المجتمع. فأثناء عملية التنشئة يمارس المجتمع بكل مؤسساته ضغطاً على الأفراد لتوحيد القواعد الاجتماعية وتعميق اللحمة بين أفراد الجماعة الواحدة.

M. Cherkaoui, article "Socialisation", in R. Boudon, P. Besnard, M. Cherkaoui, B-P Lécuyer, *Dictionnaire de Sociologie*, p. 217.

وهذا ما يكون وعياً جماعياً يقوم بدور «الشرطي أو المرشد الذي يعيد توجيه من يخرج عن خط سير المجموعة حفظاً للفرد من السقوط في هاوية اللاانتماء من جهة وحفاظاً على استمرار قوانين المجموعة من جهة أخرى». رؤوف سعيد الحناوي، **اللاوعي الجمعي وأثره في الذاكرة الشعبية وأنماط السلوك**، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2009.

لمزيد التعمق في مختلف وسائل ضغط المجتمع على الفرد يمكن العودة إلى:

M. Darmon, « La pluralité des influences », pp. 47-52, et « Les variations des modes de garde », pp. 53-54, in *La socialisation*.

B. Lahire, *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Nathan, 1998.

مستقلاً بذاته، بل ضمنا الحديث عن الاقتصاد في البابين الأولين مراعاة لمبدأ التوازن بين فصول البحث. ولا تعود نُزرة المادة إلى محدودية مساهمة هذه الفئة في الاقتصاد بقدر ما ترجع إلى تهميشها، لأنها لم ترتبط برجال السياسة والأدب فلم يسلط عليها التاريخ مجهره ولم يعترف المؤرخون بدورها. ولما كانت المقاربة الجندرية تقتضي التقيد بضرورة المقارنة بين مساهمة الذكر ومساهمة الأنثى فإنه تعذر علينا الوصول إلى نتائج هامة، وهو أمر مفهوم في ظلّ ثقافة همّشت العديد من الفئات وفي عالم حكم على الأنثى في الغالب بأن تضطلع بأدوارها في الفضاء الداخلي فلم يخلد لنا من هذه الآثار إلا اللمم.

ونتج عن صعوبة جمع المادة عقبة ثانية وهي التأليف بين المختلف، فقد ألفينا أنفسنا أمام مادة متنوعة منها ما هو أدبي وتاريخي وديني وجغرافي، ومنها ما يتكرر ومنها ما يتناقض ومنها ما يتكامل، فكان علينا تفكيك هذه المادة وترتيبها وإعادة تركيبها بشكل يمكننا من دراسة الجواري والغلمان دراسة تكشف عن الاختلاف بين الجنسين وتراعي اختلافات الزمان والمكان. ولا يخفى أن ما قدمناه لا يعدو أن يكون تمثّلاً لهذا العالم.

ومن الصعوبات الأخرى التي سعينا إلى تذليلها في مختلف مراحل بحثنا عسر التوفيق بين النظرية الغربية التي اعتمدناها من ناحية ودراسة التراث العربي الإسلامي. فقد ألفينا أنفسنا أمام كم هائل من المؤلفات النظرية باللغة الأعجمية فسعينا إلى توخي الحذر في كل مراحل بحثنا حتى لا نسقط على الثقافة العربية الإسلامية ما لا ينسجم مع خصوصياتها وما لم يكن مطروحاً على أهلها. وتكمن صعوبة أخرى في اضطرارنا إلى البحث عن المصطلحات الأكثر تداولاً بين الدارسات العربيات، وبخاصة أن الإجماع بين هؤلاء لم يحصل لارتباط هذا الأمر بنقل النظريات الغربية إلى الثقافة العربية وما ينجم عنه من قضايا متصلة بالمصطلحات.

ولم تعقنا هذه الصعوبات على تحليل «عالم الجواري والغلمان» وتقديمه للمتقبّل كما تبيّناه، آملين أن نكون قد أفدنا من المقاربة الجندرية بما يساعد على الإفصاح ببعض ما سكت عنه التاريخ الإسلامي. فهذا ثاني عمل يعتمد الجندر بعد

أطروحة أستاذتنا المشرفة التي نتوجه إليها بخالص الشكر والتقدير لما بذلته من جهد وصبر في توجيهنا وفي إرشادنا إلى سواء السبيل كلما اختلطت علينا السبل.
ونرجو أن نكون قد وفقنا في تقديم قراءة جديدة لما كتب حول العبيد في حضارتنا الإسلامية.

الباب الأوّل

تنشئة الجارية والغلام

عجّت بيوت المسلمين على امتداد الحقب التاريخية بالجواري والغلمان المجلوبين من كل حدب وصوب، ذكور وإناث تنوعت أصولهم وأعمارهم فتعددت وظائفهم، امتلكهم الخاصة والعامة فاختلفت أدوارهم، ولم ينشأ هذا الاختلاف من عدم، بل كان اختلافاً مقصوداً صنعه العرف الاجتماعي عن طريق عملية التنشئة.

ولا تقتصر التنشئة التي نتناولها بالدرس في هذا الباب على الأطفال، بل تشمل كل الجواري والغلمان الواردين على أرض الإسلام مهما كان سنهم، ذلك أن «التنشئة الاجتماعية» هي «العملية التي يتعلم بها الأطفال أو الأعضاء المستجدون في المجتمع أساليب الحياة في مجتمعهم، وتعد التنشئة الاجتماعية الوسط الأول أو القناة الأساسية التي يجري فيها نقل الثقافة وانتقالها على مدى الأجيال»[1].

فالعبيد مجلوبون إلى أرض العرب من بلدان مختلفة، أعمارهم متفاوتة، وألسنتهم متباينة، وأديانهم متعددة، وعاداتهم وتقاليدهم متنوعة. وكل هذه العوامل جعلت أمر «اندماجهم» في المجتمع الجديد عسيراً. وقد تمّ اقتناء هؤلاء لتلبية رغبات أسياد منتمين إلى طبقات مختلفة وللقيام بمهام متفرقة، ولهذا استوجب تكوينهم برامج خاصة تعدهم للقيام بوظائفهم وفقاً لما ينتظر منهم.

---

(1) أنتوني غندرز، **علم الاجتماع**، ترجمة وتقديم فايز الصباغ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005، ص 87.

وتبدأ هذه التنشئة من لحظة دخول الجواري والغلمان أرض الإسلام وتنقسم إلى مرحلتين أساسيتين: تبدأ **الأولى** داخل السوق قبل عملية البيع وتتم **الثانية** عند شراء السيد لعبيده. وحتى نتعمق في خصوصيات تنشئة الجارية أو الغلام ارتأينا تقسيم عملنا إلى فصلين رئيسيين، اهتممنا في **أولهما** بالتنشئة العامة للعبيد وقصدنا بها إعداد النخّاسين للعبيد قبل بيعهم، وتطرقنا في **ثانيهما** إلى التنشئة الخاصة، أي تنشئة السيد لجواريه وغلمانه بعد شرائهم وتكوينهم للقيام بالوظائف التي اقتنوا من أجلها. ولم نستطع أن نوازن بين الفصلين لضغوط فرضها تفاوت المادة وقصر المدة التي يقضيها العبد في السوق مقارنة بتلك التي يقضيها عند سيده.

وبما أن التنشئة مشروع كامل يهدف إلى «صناعة» جواري وغلمان يؤدون الوظائف التي ينتظرها منهم المجتمع ويقدّمون لأسيادهم خدمات متنوعة فقد اهتممنا في الفصل الأول بالإعداد الجسدي والمعنوي الذي يخضع له العبيد قبل بيعهم وما تعلق به من مميزات المعدّين الأخلاقية والأثمان التي بيع بها الجواري والغلمان بعد إعدادهم. وكان الثمن نقطة الوصل بين التنشئة العامة التي يقوم بها النخّاس في السوق من جهة وبين التنشئة الخاصة التي يقوم بها السيد والتي تقوم أساساً على التسمية وتغيير الدين وتعليم اللغة والتكوين والإكساء والتدريب على السلوك من جهة أخرى[1].

فما هي أبرز مظاهر تنشئة المماليك بجنسيهما؟ وإلى أي مدى تختلف تنشئة الجواري عن إعداد الغلمان؟ وإلى أي مدى ساهمت التنشئة في تنظيم مؤسسة العبودية؟

(1) وهذا ما يتحدث عنه علماء الاجتماع عند بحثهم عن التنشئة الأولية والتنشئة الثانوية (Socialisation primaire et socialisation secondaire). انظر في هذا: M. Darmon, *La socialisation*, Paris, Armand Colin, 2006, pp. 45-74.

الفصل الأوّل

تنشئة الجواري والغلمان في السّوق

ما من شكّ في أن تنشئة الجواري والغلمان تبدأ منذ استعبادهم، وتمثّل لحظة العبودية «الولادة الثقافية»[1] للعبد ولهذا كان لزاماً علينا أن ننطلق من هذه اللحظة فندرس كيفية جلب العبيد ثم نلج السوق لندرس خصائص التنشئة الجسدية والمعنوية التي يخضع لها الجواري والغلمان قبل بيعهم.

I - كيفية جلب العبيد

تعددت موارد هذه التجارة من حروب وخطف ووراثة وجلب من بلاد إلى أخرى[2] لتتجمع كلها في أسواق وتباع دون تحديد لجنس دون آخر، بل ألحّ النخّاسون جميعاً على جلب الرقيق المذكر والمؤنث، الكبار منهم والصغار[3]. إلا

(1) الولادة الثقافية «Naissance culturelle» تعبير استعمله محمد طاهر المنصوري للدلالة على تغير حياة الجارية عند الانتقال إلى سيد جديد، وقد اعتبر هذا الحدث ولادة ثقافية، وهي الولادة الفعلية لها بعد أن تجتث من بلدها الذي ولدت ونشأت فيه.

M. T. Mansouri, « Les femmes d'origine byzantine/Les Roumiyyat sous les Abbassides: Une approche onomastique », in *Journal of Oriental and African Studies*, v. 11, 2000-2002.

(2) عبد الإله بنمليح، **الاسترقاق في الغرب الإسلامي**، سبق ذكره، وفي هذا الكتاب حلل بنمليح مختلف وجوه استرقاق العبيد في الغرب الإسلامي.

(3) «من شروط الهدنة بين عبد الله بن أبي سرح (ت 37هـ) والنوبة «عليكم في كل سنة ثلاثمئة وستون رأساً تدفعونها إلى إمام المسلمين من أوسط رقيق بلادكم غير المعيب يكون فيها ذكران وإناث على ألا يكون فيهم شيخ هرم ولا عجوز ولا طفل لم يبلغ الحلم»». المقريزي، **الخطط**، مكتبة مدبولي، القاهرة، 3ج، 1997، ج1، ص 561.

أن عدد الجواري والإماء فاق عدد الغلمان، وهي ملاحظة «تجد تأكيداً لها فيما تحفل به المصادر من إشارات إلى وفرة السبي خلال الحروب العسكرية سواء على الجبهة الداخلية أو الخارجية (. . .) كان مصير معظم الرجال القتل أو الفداء في حين كان مصير معظم النسوة والذرية الاسترقاق»[1].

ونجد صدى هذا في مؤلفات المستشرقين الذين تحدّثوا عن عملية فداء الأسرى التي تكاد تكون خاصة بالذكور دون الإناث، إذ تواتر الحديث في كتاب **القراصنة** *Les Barbaresques* مثلاً عن عملية تحرير أعداد كبيرة من الرجال مقابل الإشارة إلى تحرير أربع نساء فحسب[2].

ولكن لا يمكننا تعميم هذه الملاحظة على كل مراحل التاريخ. فقد كانت الحاجة في عصر المماليك[3] وفي دولة الأندلس ماسة إلى اقتناء عدد كبير من الغلمان نراه فاق عدد الإناث، إذ اهتم الساسة بشراء العبيد باعتبارهم يمثّلون ركائز جيوشهم، مثل الحكم الأول (180-206هـ) الذي «بالغ في شراء المماليك من المرتزقة حيث بلغ عددهم نحو خمسة آلاف رجل»[4].

ولئن عثرنا في بعض المصادر على إشارات نزرة تهمّ جنس العبيد المجلوبين، فإننا لم نجد فيها ما يساعدنا على تبيُّن نقاط الاختلاف بين كيفية جلب الجواري وكيفية جلب الغلمان، الأمر الذي دفعنا إلى تجاوز الحديث عن موارد التجارة والانتقال إلى دراسة سوق الجواري وسوق الغلمان لنتبيّن مظاهر إعداد المماليك والمملوكات لبيعهم.

---

(1) عبد الإله بنمليح، **الرق**، سبق ذكره، ص 240.

(2) J. Heers, *Les Barbaresques: La course et la guerre en Méditerranée XIVe-XVIe siècle*, Paris, Perrin, 2001, p. 255.

(3) محمد طاهر المنصوري، **تجارة العبيد والعلاقات بين مصر المماليك والإمبراطورية البيزنطية**، ص 289، في *IBLA*, T55, n° 170, 1992.

(4) عبد الواحد طه ذنون، «تنظيمات الجيش في الدولة العربية الإسلامية في الأندلس في العصر الأموي»، في **المورد**، العدد 1، 1988، ص 8.

II - سوق الجواري وسوق الغلمان

كان الجواري والغلمان يعرضون في أسواق مخصوصة[1]، بعد تقسيمهم إلى علية يباعون في أسواق خاصة[2]، ووخش يباعون في الأسواق العامة[3]، «والسوق حدّ فاصل بين مرحلتين من حياة العبد أو الأمة، وهي محطة بين حياة الحرية وحياة الاسترقاق لدى بعضهم، ومحطة أخرى ضمن مسيرة بعضهم الآخر داخل إطار العبودية، أي انتقالهم من سيد إلى آخر»[4]. وتتركز بعض هذه الأسواق العامة في أحياء متسخة ومظلمة. تعرض فيها البضائع، وتقدّم للمشتري يفحصها ويقلّبها بدقة بحثاً عن طلبه من ناحية وتجنباً للغش من ناحية أخرى.

ولا نستبعد فرضية تعرّض الغلمان للجسّ والتقليب[5] بغية التأكد من سلامة بنيتهم الجسدية ولضمان حسن سير العمل. ولئن غاب الحديث في المصادر العربية عن كيفية شراء الغلمان المخصصين للمتعة، فلأنه أمر يخدش الضمير الجمعي، إذ يمكن أن يتغاضى الذين ينظّمون المجتمع عن اعتبار هذا الصنف من الرجال بضاعة ومالاً لكنهم لا يسمحون بأن يصير موضوع تقليب مفضوح لقضاء الشهوة الجنسية. إلا أن صاحب **النصيحة** الفارسي أمدَّ من يرغب في اقتناء هذا النوع من

---

(1) كانت الأسواق متعددة: «تمثّل مكّة في العهد الجاهلي بفضل أسواقها أهم مركز لتجارة العبيد والرقيق بالجزيرة العربية». جمال عبدولي، **مكّة في العهد الأموي**، إشراف راضي دغفوس، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم التاريخ، 1995-1996، ص 118. «وكان سوق البركة بالقيروان مركزاً لبيع وشراء الرقيق في مدينة القيروان التي عرفت هذه التجارة منذ القرن الأول». عبد الحميد البحروني، **أسواق القيروان في العصر الوسيط إلى نهاية العصر الزيري**، شهادة الدراسات المعمقة، تاريخ العالم المتوسطي، آثار وتاريخ الفنون الإسلامية، إشراف فوزي محفوظ، كلية الآداب منوبة، 2003-2004، ص 38.

(2) توفيق بن عامر، **الحضارة الإسلامية وتجارة الرقيق**، سبق ذكره، ص 273-274.

(3) المرجع نفسه، ص 275-276.

(4) عبد الإله بنمليح، **الاسترقاق في الغرب الإسلامي**، سبق ذكره، ص 95.

(5) ابن بطلان، **رسالة في شرى الرقيق وتقليب العبيد**، سبق ذكره. أبو عبد الله السقطي، **رسالة في آداب الحسبة**، المطبعة الدولية، باريس، 1931. محمد الغزالي، **هداية المريد في شراء العبيد**، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، د.ت.

العبيد بمقاييس الاختيار المرتكزة على معيار الجمال أساساً[1]، وبعض الصفات التي تسند أساساً إلى الأنثى كالرقة والدقة والنعومة والوضاءة، وهي صفات تلائم الدور المنتظر من هذا العبد. ووجدنا في بعض الكتب التي عُنيت بجمع أخبار الجدّ والهزل بعض الصفات الجسمانية الأخرى التي يبحث عنها من يريد التمتع بالغلمان، «قال رجل لغلام له قد التحى: «اخرج من داري»، فقال: «ردّ إلي ما أخذت مني خدّاً أملس وفقحة ضيقة»»[2]. والواقع أننا لا نستطيع أن نجزم ما إذا كان الرجال يختارون غلمان متعتهم وفق هذه المقاييس بالفعل إذ لم تستوقف هذه العملية المؤرخين.

وفي مقابل ذلك ألحَّ الصحابة والفقهاء على أن الجارية بضاعة يحلّ مسّها وجسّها[3]. فرأى ابن العباس (ت 68هـ) ومجاهد (ت 104هـ) «جمعاً قد اجتمعوا على جارية يقلّبونها، فلما رأوا ابن عمر تنحّوا وقالوا: ابن عمر قد جاء، فدنا منها ابن عمر، فلمس شيئاً من جسدها، وقال: «أين أصحاب هذه الجارية إنما هي سلعة»»[4].

---

(1) «كل عبد تشتريه من أجل الخلوة والمعاشرة يجب أن يكون معتدلاً في الطول والقِصر وفي السمن والنحافة، والبياض والحمرة والغلظة والرقة وجعودة الشَعر واسترساله. فإذا رأيت غلاماً ناعم اللحم ورقيق الجلد ومستوي العظام، وخمري الهدب، وأشهل العين، وفاحم الحاجب، وواسع العين، ومسحوب الأنف، ودقيق الخصر، ومدوّر الذقن، وأحمر الشفة، وأبيض الأسنان، ومستوي الثنايا، وكل أعضائه متناسبة مع ما ذكرت، كل غلام يكون هكذا يكون جميلاً ومعاشراً وحسن الخلق ووفياً ولطيف الطبع ولائقاً». قابوس نامة، **النصيحة**، في محمد أحمد دمج، **مرايا الأمراء**، دار المنال، مؤسسة بحسون للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص 312.

(2) الحسين بن محمد الأصبهاني، **محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء**، ج 1، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1961، ص 265.

(3) حول تقليب الجواري يمكن العودة إلى: توفيق بن عامر، **الحضارة الإسلامية وتجارة الرقيق**، سبق ذكره، ص 318-321.

(4) ابن أبي شيبة، **المصنف**، ج 4، دار الفكر، بيروت، 1997، ص 289. وأثارت عملية «تقليب» الجواري دهشة أحد المستشرقين فصوّرها: «كان التجار جاهزين لتعريتهن، لكزوهن كي يفتحن أفواههن لأتمكن من فحص أسنانهن ودفعوهن للمشي جيئة وذهاباً، واستعرضوا مرونة أثدائهن». أوليف كروتيه، **عالم الحريم خلف الحجاب**، ترجمة علي خليل، دار =

ويرجع التركيز على تقليب الجواري مقابل الاكتفاء بالإشارة إلى تقليب الغلمان إلى ما في العملية الأولى من بعد جنساني شرعي واضح وإلى الحرج الذي ينتاب المجموعة عند الحديث عن الجنسانية المثلية في العملية الثانية. ولهذا شاءت المصادر أن تركز على تقليب الأنثى أكثر من تقليب الذكر لما لهذه العملية من علاقة وطيدة بالجنسانية المشروعة التي يباركها ممثلو الدين والمجتمع. والظاهر أن هذا التقليب فتح الباب واسعاً أمام النخّاسين لممارسة أصناف من الغش تختلف باختلاف الجنسين وتسمح لهم بترويج بضاعتهم. فاعتمد النخّاس الغش وسيلة لستر عيوب غلامه أو جاريته وتجميل هذه البضاعة في عين مقلّبها الراغب في شرائها. فأبدع كل في تزيين سلعته حسب متطلبات السوق ومقتضيات عصور عُرِفت بـ«بحثها المتواصل عن الجمال وعن كل ما يحدث المتعة ويدخل السرور في النفس حسب ضوابط وسُنن حددتها أسس اجتماعية وثقافية وسياسية، وتبقى غايتها الأساسية رسم ملامح الإنسان المثالي في مجتمع صار يبحث عن الكمال في كل شيء»[1].

ولما كان الكمال غاية لا تدرك، كان النخّاس «متحيلاً كثير الترقيح[2] والاستعمال لضروب من الكذب وزور المقال»[3]، معتمداً في مهنته على من لا يقل عنه حيلة مثل «الأمينة» التي توافق في النكر مذهبه[4]، والجلاسين والدلالين[5] «الذين يستبيحون في معايشهم ما منعه الشرع ونهى عنه الرسول»[6].

= الكلمة للنشر والتوزيع، دمشق، 2005، ص 28، عن جيرار دي نرفال، **رحلة في الشرق**، (1843-1851).

(1) نبيل فرجاني، **المظاهر الجمالية عند ظرفاء العرب**، الدار العربية للموسوعات، بيروت، 2005. ص 449.

(2) «ترقح لعياله: كسب وطلب واحتال»، ابن منظور، **لسان العرب**، سبق ذكره، (ر-ق-ح).

(3) ابن بسام، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، ق 3، م 1، دار الثقافة، بيروت، 1979، ص 220.

(4) السقطي، **رسالة في آداب الحسبة**، سبق ذكره، ص 48.

(5) عبد الإله بنمليح، **الاسترقاق في الغرب الإسلامي**، سبق ذكره، ص 97.

(6) السقطي، **رسالة في آداب الحسبة**، سبق ذكره، ص 48.

وكثرت أنواع الغش فشمل بعضها الذكور والإناث على حدّ السواء، واختص أغلبها بالنساء، فباعوا المريض بثمن الصحيح، وصيّروا الحرّ عبداً ليتقاسموا معه الأموال[1]، وأزالوا الروائح الكريهة، وغيّروا الخصائص الجسمانية وفق ما يقتضيه الذوق العام، «فكم من ممسوح العجز بيع بثقيل الروادف، وبطين بمجدول الحشا، وأبخر الفم بطيب النكهة، وكم صفّروا البياض الحادث عن القروح في العين (. . .) وسمّنوا الوجوه المقعقعة وكبّروا الفقاح الهزيلة ودملجوا السيقان المعرقة (. . .) وكم من مريض بيع بصحيح، وغلام بجارية»[2].

وشملت هذه العيوب العبيد ذكوراً وإناثاً، فسعى البائعون إلى سترها تجهيزاً لعرض بضاعتهم وبيعها في الأسواق، لكننا وجدنا من الغش ما خصص لجسد الأمة دون جسد العبد. وقد ظفرنا في المصادر بصنف واحد من تزوير جسد الغلام وهو «إعدام الخدود شعر اللحى»[3]. واللحية كما هو معلوم دليل رجولة وفحولة[4]، وما إعدامها من الخدود إلا دليل واضح على إصرار المجتمع على إفقاد صنف من الغلمان علامة رجولتهم في بيئة صار الكثير ممن ينتمون إليها يبحثون عن المُرد رغبة منهم في الحصول على غلام يجمع بين جسد الذكر ووجه الأنثى، يجدد للسادة رغبتهم في اللذة. بيد أن السقطي - وإن ذكر طريقة الغش هذه - فإنه مرّ عليها مرّ الكرام في إطار حصره لمظاهر التدليس التي مورست على القيان بخاصة، ما يبيّن رفض أصحاب القلم لهذه الممارسة ولهذه التجارة، فاكتفوا بذكرها وتجاوزوها إلى ما يخص الجواري. فكيف يسمحون لأنفسهم، وهم ممثلو المجتمع الذكوري والناطقون بلسانه، أن يذكروا مظاهر غش تلحق بالرجال! فالتزوير لا يقع إلا على شيء ناقص، فاقد لقيمة ما، نسعى إلى ستر عيوبه والكشف عن محاسنه، وهو أمر لا يتماشى والذكورة حتى لو كانت ذكورة عبد، «فهناك ثقافتان، وهناك لغتان وهناك جسدان (. . .) والمذكر له من اللغة ومن

---

(1) السقطي، **رسالة في آداب الحسبة**، سبق ذكره، ص 56.
(2) ابن بطلان، **رسالة في شرى الرقيق وتقليب العبيد**، سبق ذكره، ص 355.
(3) المصدر نفسه، ص 355.
(4) آمال القرامي، **الاختلاف**، سبق ذكره، ص 208-209.

الثقافة ومن الجسد غير ما للمؤنث. له الأسمى والأرقى والأفضل ولها ما دون ذلك»[1]. ويتجلّى النقص في الجواري اللواتي جمعن في ذواتهن ذلّ العبودية من جهة، والأنوثة المرادفة للنقصان من جهة ثانية. والثقافة لا تقسم الجنس الإنساني إلى صنفين فحسب، ولكنها تفضّل الذكر على الأنثى، فتمنح الذكورة النصيب الأوفر والصفات الإيجابية وتترك للأنوثة الصفات السلبية[2].

ومن هذا المنطلق تفنن النخّاسون في تزيين بضاعتهم مستعينين بوصفات محددة غيروا بها لون الشَعر ونوعه، ولون العينين والبشرة، وتحكموا بواسطتها في الهيئة الجسدية للجارية ليجعلوها ملائمة للذوق الجمالي للمتلقي. فجسدها لوحة رسم فيها الفنان ملامحها وزينها لتجد قبولاً عند المتلقّي وتحظى بإعجابه فيبذل الغالي والنفيس من أجل الحصول عليها. «وهكذا يجري تصنيع التأنيث بواسطة الأصباغ والملابس والحركات ويجري إخضاع الجنس لشروط الثقافة، ويتم تنحيفه والتدخّل في تكويناته الطبيعية من أجل إعادة صياغتها حسب شروط الجمال المعتمدة ثقافياً»[3].

ومن هذا المنظور وحده يمكننا فهم أسباب تركيز العلماء على وجوه غش الجواري دون الغلمان. إنهن صناعة وتجارة في الآن ذاته، ولا بدّ للمصنوع من صانع. وثمة فرق بين الذكر الصانع ممثل الثقافة وبين الأنثى المصنوعة ممثلة الطبيعة القابلة للتطويع.

ولمزيد فهم هذه الصناعة اخترنا البحث في مميزات هؤلاء الصانعين الذين يهيئون الجواري والغلمان للاضطلاع بمهامهم. فقد تواتر الحديث في المصنفات التي عدنا إليها عن صنفين من النخّاسين، أي صانعي العبيد، فوجدنا باعة العبيد الذين تاجروا بالجواري والغلمان على حدّ السواء وباعة القيان، واشترك هذان

---

(1) عبد الله الغذامي، **ثقافة الوهم**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2000، ص 54.

(2) A. Cranny-Francis, W. Waring, P. Stavropoulos, J. Kirkby, *Gender Studies*, pp. 1-2.

(3) عبد الله الغذامي، **ثقافة الوهم**، سبق ذكره، ص 52.

الصنفان في انحطاط الأخلاق حسب ما تلحّ عليه المصادر. لكن النخّاسين تجاهلوا هذه السمعة على ما يبدو، ومارسوا مهنتهم مستمتعين بكل ما يوفره لهم عصرهم من حرية. فكانوا يجلبون الأطفال أسراً وسبياً[1] وخطفاً[2] وتوليداً[3] توفيراً لمتطلبات السوق.

ومنذ لحظة الجلب تبدأ رحلة العذاب نحو المجهول في قوافل جامعة بين الذهب والرقيق، قاطعة الفيافي القاحلة والجبال الشاهقة متجاهلة الظروف المناخية بحرّها وقرها[4]، ويحاول هؤلاء الأطفال التشبث بالحياة حتى الرمق الأخير. فيسيرون «مقيدي الأيدي يحملون على ظهورهم قِرَب ماء وأكياس دقيق كانت هي

---

(1) عامر عبد اللطيف، **أحكام الأسرى والسبايا في الحروب الإسلامية**، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1986.

(2) «من الحيَل التي يعتمدها المختطفون في غزواتهم أن يذهب أحدهم ليلاً إلى المكان الذي يسكنه المذكورون وينثر تمراً على الأرض، ثم يعود من حيث أتى، ويعيد الكرة ثلاثاً، ثم يرجع إلى الغاب حيث يختبئ رفاقه، وعندما يطلع النهار وحالما يرى الفتيات والأطفال التمر المذكور يبادرون بالتقاطه حتى يصلوا إلى المكان الذي يوجد فيه المختطفون، فينقضّون حينئذ عليهم». محمد بن علي بن زين العابدين، **رحلة السودان**، نقلها إلى الفرنسية عن نسخة تركية عثمانية مرسال قريزار وجان لويس باكي قرامون، نقلها إلى العربية عبد الله معاوية، سلسلة الترجمة: أخبار وأمصار، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، قرطاج، 1993، ص 59.

(3) «كان تجار الرقيق يشترون الرقيق ويزوجونه ليجنوا نسله فيبيعونه في الأسواق (. . .) ويُنسب المولد إلى الأرض التي وُلِد بها والتي يكون سيدها مقيماً بها». علي جواد، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج 8، جامعة بغداد، بغداد، 1993، ص 459.
وتحدّث محمد بن علي بن زين العابدين عن إنتاج العبيد في إفريقيا، قائلاً: «يُسكِن بعض الأثرياء الذين يعيشون في المدن هؤلاء السود مزارعهم قصد التناسل ويبيعونهم، وفي كل سنة يبيعون الذي يصلح لذلك من أطفالهم». محمد بن علي بن زين العابدين، **رحلة السودان**، سبق ذكره، ص 33.

(4) وصف لنا ابن حوقل (ت 380هـ) في كتابه مشهداً مما يقاسيه النخّاسون من رحلتهم في الصحراء، فقال متحدثاً عن رحلة في الطريق الرابطة بين مصر وغانة: «تواترت الرياح على قوافلهم ومفرداتهم، فأهلكت غير قافلة منهم، وأتت على غير مفردة، وقصدهم أيضاً العدو فأهلكهم غير دفعة، فانتقلوا عن ذلك الطريق وتركوه إلى سجلماسة». ابن حوقل، **صورة الأرض**، ج 1، دار صادر، بيروت، د.ت، ص 61.

زادهم، ويركب الصغار العاجزين عن المشي ظهور من هم أكبر منهم سناً»[1].

ويقاد بعض الذكور إلى مراكز الخصاء ليفقدوا علامة ذكورتهم، وقد يفقدون معها حياتهم. كل هذا والباعة مستبشرون بالرزق الوفير، غير مبالين بحياة هؤلاء الأطفال أو بموتهم إلا بقدر خشيتهم على أرباحهم. ويواصل التجار رحلتهم إلى أرض العرب: الجنة التي كانوا بها يحلمون.

هنا يسكت المؤرخون عن معاملة النخّاسين لهؤلاء الأطفال قبل بيعهم وعن مقاييس اضطلاعهم بمهامهم الجديدة في الحياة الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية، لكن التاريخ لا يهمل شيئاً، فمع تكثيف حملات تحرير المسيحيين لأسراهم في القرون المتأخرة ووصفهم لما عاينوه من وضعية العبيد والأسرى - رغم وعينا بما في هذا الأمر من تهويل[2] - انكشف هذا المسكوت عنه، فاتّضح لنا أن مهارة النخّاس تكمن في مدى قدرته على اختيار البضاعة المناسبة من أول وهلة. فما إن يؤسر الطفل حتى يتم «تأمل ملابسه ويديه لمعرفة أوضاعه الاجتماعية تقديراً للثروة التي قد يحصلون عليها في حالة فدائه أو معرفة إلى من سيتم بيعه ومجالات العمل التي يمكن أن يشغلها، ثم يبثون جواسيس في صلبهم لمعرفة وضعياتهم الاجتماعية وأصولهم[3]».

ويُجمَع العبيد بعد ذلك في زنزانات صغيرة المساحة يحرسهم رجال مكلفون بتعذيب المماليك الصغار[4]، يقيّدونهم بالسلاسل الثقيلة لحملهم على الدخول في الإسلام وتعلم اللغة العربية[5]، فإذا ما اعتنقوا هذا الدين وتمكنوا من التخاطب بلغة المسلمين حصل من كان أكثر حظاً أو ذكاء أو جمالاً على مناصب عليا في المجتمع مثل المحاسبين أو الوزراء أو الموظفين وكلّف غيرهم بالأعمال المنزلية

---

(1) محمد بن علي بن زين العابدين، **رحلة السودان**، سبق ذكره، ص 60.

(2) C. E. Dufourcq, *La vie quotidienne dans les ports méditerranéens au Moyen-Age*, Paris, Hachette, 1975, p. 134.

(3) J. Heers, *Les Barbaresques*, p. 247.

(4) P. Sebag, « Voyages en Tunisie au XVII^{ème} siècle: La mission du Père de la Motte », in *IBLA*, n° 165-166, 1990, p. 29.

(5) J. Heers, ibid, p. 252.

أو اليدوية[1]، وتنتهي حينها مهمة النخّاس وتبدأ حياة الغلام الجديدة مع السيد.

واختلف الأمر مع الجواري، إذ حفلت كتب التاريخ بأخبارهن، فكن يقسمن منذ وصولهن إلى أمة وجارية حسب مقياس الجمال، «فقد كان العرف التجاري يعتمد صفة الجمال في التمييز بين إماء متعة وإماء خدمة أو بين علية ووخش»[2]. وكلّفت الوخش بالأعمال اليومية الصعبة في حين بقي العلية بيد المقينين يهيئونهن ويحولونهن من رؤوس ساذجة إلى «عالمات حكيمات منطقيات فلسفيات هندسيات موسيقاويات اسطرلابيات معدلات نجوميات نحويات عروضيات»[3]. فصرن بذلك سيدات مجتمع تنافس من أجلهن المتنافسون وبذلوا من أجلهن الأموال الطائلة بعد أن تعلمن فنون التزين والغواية، ولقن دروساً جلبت لهن ولنخّاسهن الخير العميم.

ولتحقق الجارية هدفها كان عليها أن «تظهر أجمل ما فيها وتخفي أقبح ما فيها، وأن تداري المشايخ ونافري الطباع وتستميل الشباب وتتمنّع عليهم لتتمكن من القلوب، وأن تنصرف عنايتها كلها إلى النظافة والطيب والتبرج للمشتري تارة والاختفاء أخرى»[4].

وهذا ما جعل ديار المقينين شبيهة بالمصانع التي تصنع فيها الجواري، فقد كن يدخلن إليها مادة خاماً، عجيناً قابلاً للتشكيل حسب براعة المقين وقدرته على استخراج الدر من المحار، ويخرجن منها تحفاً تعرض في الأسواق تسبي القلوب والجيوب، «ولو اشتريت إحداهن على مثل شرى الرقيق لم تتجاوز الواحدة منهن ثمن الرأس الساذج. والحسب والنسب الذي بلغ به القيان الأثمان الرغيبة إنما هو الهوى»[5].

وقد اكتسب الصانع مهارة في التعامل مع قينته من ناحية ومع الحرفاء من

---

(1) طبعاً بعد تلقي تكوين في مجال معيّن وقضاء تدريبات معينة.

F. Arnoulet, « L'œuvre hospitalière des trinitaires et des capucins dans la régence de Tunis », in *Les Cahiers de Tunisie*, n° 105-106, 1978.

(2) توفيق بن عامر، **الحضارة الإسلامية وتجارة الرقيق**، سبق ذكره، ص 439.

(3) ابن بسام، **الذخيرة**، ج 5، سبق ذكره، ص 320.

(4) ابن بطلان، **رسالة في شرى الرقيق**، سبق ذكره، ص 383.

(5) الجاحظ، **الرسائل**، «رسالة القيان»، ج 2، دار الجيل، بيروت، 1991، ص 165.

ناحية أخرى، فعرّض الجارية لشتى أساليب التعذيب المادي والنفسي ليجبرها على الامتثال لأوامره وعلى تلقي الدروس. وجسّد الضرب إحدى وسائل التأديب المعتمدة، وقد حفِظ لنا بيت الشِّعر الذي قالته عنان - عندما ضربها سيدها بالسوط لرفضها مطارحة شاعر وهي عليلة - طريقة معاملة النخّاس للجارية عند تعليمها: (السريع)

فَلَيْتَ مَنْ يَضْرِبُها ظَالِماً   تَيْبَسُ يُمْنَاهُ عَلَى سَوْطِهِ[1]

لم يبالِ النخّاس بحالة الجارية المادية أو النفسية فهو تاجر رقيق ودواب، ولا فرق لديه في أغلب الأحيان بينهما، ولا بدّ لكليهما من الترويض ليطيع صاحبه، وكلاهما تابع لا حقّ له في اختيار مصيره.

ويجلب المقين الحرفاء لقينته ويتنافس مع زملائه لربط العلاقات مع الشعراء الذين يدربونها ويطارحونها ويعلمونها الشِّعر والغناء ويغازلونها ويجمشونها[2]، فإذا ما تمّ له تعليمها يعقد التاجر صلات مع ذوي الجيوب التي تغدق عليه ذهباً وفضة، ومع ذوي العلاقات الاجتماعية الذين يقونه عاديات الزمان، «فمن كان ذا جاه من الربطاء اعتمد على جاهه وسأله الحوائج، ومن كان ذا مال ولا جاه له استقرض منه بلا عينة (ربا)، ومن كان من السلطان بسبب كُفِيَت به عادية الشرط والأعوان»[3].

وعلاوة على ذلك لا يدّخر النخّاسون جهداً في «جلب الأشراف إلى مجالسهم بإكرامهم وتوفير المقينات»[4]. وينسجم الحرفاء في أجواء الطرب وينسون أو يتناسون أن القيان: (المنسرح)

لَا يَتَصَدينَ لِلْفَقيرِ وَلا   يَطْلُبْنَ إلا مَعادِنَ الذهبِ
تَلْحَظُ هَذَا وَذاكَ وذا   لَحْظَ مُحِب وَفِعْلَ مُكْتَسِبِ[5]

---

(1) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 23، دار الفكر، بيروت، د.ت، ص 71-72.
(2) الجاحظ، **الرسائل**، «رسالة القيان»، ج 2، سبق ذكره، ص 176.
(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 176.
(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 179.
(5) الأصفهاني، **الأغاني**، سبق ذكره، ج 14، ص 43. ج 10، ص 395.

وقد أبدع الشعراء والأدباء في وصف أخلاق القينة وأساليب تلاعبها بعقول الشباب وتجاهلوا أنها دمية بيد صانعها الذي علمها نقاط ضعف أبناء «جنسه». ولكن من أفاضوا الحديث عن هذا الجانب تحرجوا من أن ينسبوا الغدر والغش والخداع إلى الرجال فألصقوا هذه الصفات بالقينة، ورغم أنها ضحية التنشئة الاجتماعية وليست المسؤولة الوحيدة عن تصرفاتها، ذلك أن جلّ ما تجنيه من هذا المال يعود إلى سيدها الذي «لا يهتم بغلاء الدقيق ولا عَوَز السويق ولا عزة الزيت ولا فساد النبيذ، وقد عدد أصحاب القلم الفوائد التي لحقت النخّاس جراء مهنته. فهو كُفي حسرته إذا نزر والمصيبة فيه إذا حمض (...) ثم يستقرض إذا أعسر فلا يُرَد ويسأل الحوائج فلا يمنع ويلقَى أبداً بالإعظام ويُكنى إذا نوديَ ويفدى إذا دعيَ (...) ولا نعلم هذه الصفة إلا للخلفاء»[1]. وكانت النخاسة حينها أروج تجارة وقوافلهم غير متقطعة إلى أرباح عظيمة وفوائد جسيمة ونعم سابغة قلّ ما يدانيها التجار في بلاد الإسلام[2]. والنخّاسون يجنون من ذلك الأموال الطائلة التي لا يحلم بها العلماء حتى قيل من الكامل:

إنْ كُنْتَ تبغي العيشَ حُلْواً صافياً ... فالشعر أَعْزِبْه وكُنْ نخاسا

تَنَلِ الطَرائِفَ من ظِرافٍ نُهدٍ ... يُحْدِثْنَ كُل عشِيةٍ أَعْرَاسا

والربْحُ فيما بين ذلك راهنٌ ... سَمْحًا بيْعَكَ كُنْتَ أوْ مَكاسا[3]

دارَت عَلَى الشعراء حِرْفَةُ نَوْبَةٍ ... فَتَجَرعُوا مِن بَعْد كَأْسٍ كَأْسَا

وَتَسَرْبَلُوا قُمُصَ الكَسادِ فَحاوِلوا ... بالنخْس كَسْبًا يُذْهِبُ الإفْلاسَا[4]

وقد تمكن النخّاسون بعامة ونخّاسو القيان بخاصة من جمع هذه الثروات الطائلة بفضل ما اكتسبوه من خبرة في التعامل مع الحرفاء والحصول على ثقتهم وجلبهم إلى منازلهم. فعلى المقين أن يكون «قديراً يعلم ويفهم أصول المهنة

(1) الجاحظ، **الرسائل**، «رسالة القيان»، ج 2، سبق ذكره، ص 179.
(2) ابن حوقل، **صورة الأرض**، ج 1، سبق ذكره، ص61.
(3) «مُكِس الرجل، نُقِص في بيعه». ابن منظور، **لسان العرب**، سبق ذكره، (م-ك-س).
(4) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 10، سبق ذكره، ص 417.

وأسرارها وطلَب القوم واهتماماتهم، ويكون لديه من أسباب الفطنة والذكاء في توسّم المهارة والنجابة في الجواري ومن المعرفة والعلم بأصول العادات والتقاليد والرسميات المعمول بها في المحافل الخاصة وفي مجالس السادة وكرام القوم، ويجب أن يكون على قسط وافر من الأدب والثقافة بشتى ضروبها»[1].

ولو أضفنا إلى الدهاء والمكر وغيرها ما أثِرَ عن النخّاسين من البلاهة والغباء[2]، لتبيّنا أن للنخّاس وجهين ظاهراً وباطناً. ظاهر يوحي بالغباوة والغفلة والسذاجة، وباطن يُخفي يقَظة وفطنة وسخرية من الزبائن[3].

وتعكس الأسماء التي تطلَق على نخّاس الجواري حقيقة هذه العلاقة القائمة بينه وبين زبائنه، إذ يقسّم جلّها إلى أسماء أعجمية أو أسماء طعام أو أسماء تصغير أو أسماء مهن أخرى. ويندرج في الخانة **الأولى** اسم ابن رامين وحفصويه، وفي **الثانية** الصحائني (والصحناء - فارسي - إدام يتخذ من السمك[4]) وابن دجاجة، وفي خانة أسماء التصغير جُنيد ونُفيس، ومن أسماء المهن الأخرى القراطسي والورّاق.

ويبدو تأثير الحضارة الفارسية جلياً في أسماء بعض ممارسي هذه التجارة مثل حفصويه وابن رامين، فللفرس تقاليد عريقة في هذا المجال[5]. ويرمي إطلاق أسماء أعجمية وأخرى منسوبة إلى دين غير الإسلام على جلّ هؤلاء النخّاسين إلى إقصائهم عن المجتمع العربي الإسلامي، في رغبة، واعية أو لا واعية، في تنزيه

---

(1) علي محمد هاشم، **الأندية العربية في العصر العباسي**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1982، ص 218.

(2) محمد الخصخوصي، **الحمق والجنون في التراث العربي من الجاهلية إلى نهاية القرن الرابع**، رسالة لنيل شهادة التعمق في البحث، إشراف حسن الصادق الأسود، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تونس، 1988-1989، ص 140.

(3) محمد المختار العبيدي، **التقيين في العصر العباسي**، حوليات الجامعة التونسية، رقم 28، 1988، ص 262.

(4) ابن منظور، **لسان العرب**، سبق ذكره، (ص-ح-ن).

(5) يمكن الرجوع في هذا إلى: محمد المختار العبيدي، **التقيين في العصر العباسي**، سبق ذكره، ص 254.

الدين عن مثل هذه المعاملات وجعل ممارستها مقتصرة على غير العرب أو غير المسلمين.

ولقب البعض الآخر بمكونات الطعام وأوانيه دلالة على شدة طمع هؤلاء التجار. فيما يهدف استعمال التصغير - في نظرنا - إلى التحقير والتقليل من شأنهم لتلاعبهم بقلوب الناس وجيوبهم. فهم لا يدينون إلا بالمال ولا يعرفون غيره رسولاً، فيدخلون إلى منزلهم الثري المنعم ويقصون الفقير المعدم الذي يدخل عليهم مرات عديدة دون أن يقدّم إلى النخّاس وجواريه في كل مرة هدايا جديدة. وقد نهر الجنيد النخّاس أبا دلامة - الذي يتعشق جارية له - صراحة بقوله: «إلى متى تخرج إليك ولست بمشترٍ»[1].

وتجدر الإشارة إلى أن المقين ما أن يحس أن سمكته قد ابتلعت الطعم حتى يباعد بينها وبين القينة حارصاً على ألا يصل إليها الحريف، فإذا ما تراجع عن رغبته دفعته إلى اقتنائها قائلة: «إذا لم تستطع شيئاً فدعه وجاوره إلى ما تستطيع». فقال لها: «أفأنا لا أستطيع شراءك؟، والله لأشترينك بما بلغت»، حينها عقّبت الجارية: «فذاك أردت»[2]. وبالأساليب التي ذكرنا وبغيرها تمكّن أرباب هذه المهنة من جمع الثروات الطائلة وبناء القصور[3]، الأمر الذي أثار حنق المجتمع عليهم - في نظرنا - فأطلقوا على أغلبهم أسماء معبّرة عن مدى استهجانهم لهم.

ودلّ إطلاق أسماء مهن أخرى عليهم على أن النخاسة هي إحدى التجارات أو الصنائع التي كانوا يمارسونها ولم تكن غالباً مهنة مستقلة بذاتها. فالورّاق في الأصل الذي يورّق ويكتب ومهنته الوراقة[4]، وقد جمع بين هذه المهنة وبين النخاسة، وكذلك القراطسي.

وقد كان النخّاسون في عصور متأخرة من التاريخ الإسلامي يجلبون الذهب

(1) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 10، سبق ذكره، ص 431، يمكن الاطّلاع على حادثة أخرى شبيهة في: المصدر نفسه، ج 14، ص480-481.

(2) المصدر نفسه، ج 14، ص 114.

(3) المصدر نفسه، ج 14، ص 123.

(4) ابن منظور، **لسان العرب**، سبق ذكره، (و-ر-ق).

والعبيد من إفريقيا الوسطى. وكانت النخاسة في القرن السادس عشر والسابع عشر الهجري عملاً من مجموعة أعمال يضطلع بها فرد واحد[1]. ولعلّ هذا ما يفسر انعدام «إنسانية» النخّاس في معاملته مع العبيد من ناحية، ومع حرفائه من ناحية أخرى. فهو تاجر متعدد الاختصاصات، ينوع أنشطته من أجل توسيع كسبه فلا يعرف غير لغة الأرقام.

وسلّط التاريخ مجهره أيضاً على صنف ثانٍ من المساهمين في بيع الرقيق، وهم الذين يخصون الغلمان قبل بيعهم في الأسواق. وقد أكد توفيق بن عامر في هذا المجال أن «مراكز تجارة الخصيان مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمراكز الخصاء ذاتها (. . .) وأن مكان الإنتاج يبقى دائماً المستودع الكبير لرواج تلك البضاعة وغزارتها»[2]. وأول ما يلفت الانتباه في هذا المضمار إلحاح المصادر على أن جلّهم من غير المسلمين، فأكد الجاحظ أنهم من النصارى الذين «يدعون من الرحمة والرأفة ورقة القلب والكبد ما لا يدعيه أحد من جميع الأصناف»[3].

والخاصون في مصادر أخرى هم اليهود[4]، أو الوثنيون من أهل «هدية» و«أقلو» بالسودان[5]، ومن المحتمل أن يكون المسلمون قد مارسوا هذه العملية[6]، لكن المصادر غيّبت هذه الفرضية لما فيها من إحراج للضمير الجمعي.

ووصفت المصادر عملية الخصاء وما فيها من مشاق على الغلام من ناحية،

---

(1) J. Heers, *Les Barbaresques*, p. 245.

(2) توفيق بن عامر، **الحضارة الإسلامية وتجارة الرقيق**، سبق ذكره، ص 439.

(3) الجاحظ، **الحيوان**، ج 1، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، د.ت، ص 104.

(4) «وأما الصقالبة فإنهم يحملون إلى مدينة خلف بجانة أهلها يهود فيخصونهم». المقدسي، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، مكتبة المدبولي، القاهرة، 1991، ص 241. ويمكن الرجوع أيضاً إلى:
L. Provençal, *L'Espagne musulmane au Xe siècle: Institutions et vie sociale*, Paris, Larose, 1932.

(5) القلقشندي، **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، ج 5، دار الكتاب العربي، بيروت، 1987، ص 328.

(6) لقد حلل توفيق ابن عامر هذه النقطة، في: **الحضارة الإسلامية وتجارة الرقيق**، سبق ذكره، ص 439.

وما لها من دور في رفع ثمن هذا الصنف من الغلمان من ناحية أخرى. فتبيّنا أن على صاحب الجواري أن يكون طبيباً وعالماً متضلعاً في شتى المعارف، ويكفي تاجر الخصيان أن يكون طبيباً عليماً بتفاصيل مهنته قادراً على إنقاذ أكبر عدد ممكن منهم لما لهم من فوائد مادية.

فكان إعداد الغلمان جسدياً بالأساس وعدّ الخصاء نفسه نوعاً من تهيئة العبد للقيام بوظائفه. وضرب الجاحظ على ذلك مثال «أخوين صقلبيين من أم وأب لو كان أحدهما توأم أخيه، أنه متى خصي أحدهما خرج الخصي منهما أجود خدمة وأفطن لأبواب المعاطاة والمناولة، وهو لها أتقن وبها أليّق وتجده أيضاً أذكى عقلاً عند المخاطبة، فيخص بذاك كله ويبقى أخوه على غثارة[1] فطرته وعلى غباوة غريزته وعلى بلاهة الصقلبية وعلى سوء فهم العجمية»[2].

ولو قارنّا بين بائع القيان وبائع الخصيان لتبيّنا أن الاهتمام بتجارة الجواري المغنيات كان أبرز من الحديث عن أهل الخصاء، إذ اكتفى المتطرقون إلى هذه الظاهرة بالتركيز على الجانب الطبي لما له من تأثير في جسد الغلام بإخراجه من الفحولة الكاملة. وما دراستها - من وجهة نظرنا - إلا محاولة لفهم التغيرات النفسية والطبيعية التي تطرأ على العبد عند قطع القضيب. فالذكورة، في نظر الباحثين، ذكورة فيزيولوجية يخرج صاحبها - عند فقدانها - من مجموعة الرجال فيصير «جندراً ثالثاً» لا هو بالذكر الكامل ولا هو بالأنثى[3]، إنما هو ثمرة صناعة اجتماعية. ولعلّ الخوف من هذه العملية هو الدافع إلى «تحليلها» تحليلاً علمياً دقيقاً.

ونرى إلحاح المؤرخين على نسبة مُمارسيها إلى غير الإسلام نوعاً من الطمأنة النفسية للذات، وإصراراً على تبرئة الدين من هذه العملية المخلّة باحترام إنسانية

---

(1) «الغُثْر: سفلة الناس، وقيل للأحمق الجاهل أغثر»، ابن منظور، **لسان العرب**، سبق ذكره، (غ-ث-ر).

(2) الجاحظ، **الحيوان**، ج 1، سبق ذكره، ص 83.

(3) «قالت أعرابية لخصي: اسكت فما لك حزم الرجال ولا رقة النساء». الأصبهاني، **محاضرات الأدباء**، ج 1، سبق ذكره، ص 266.

الإنسان، رغم الاعتراف بمدى حاجة المجتمع إلى هذه الفئة.

وهذا ما يبيّن أن التاريخ سلّط مجهره على باعة القيان أكثر من أي صنف آخر من تجار الرقيق مثل الإماء والعبيد والخصيان. وقد تجنب الأدباء هم أيضاً أن يفيضوا في الحديث عن الخصاء والخاصين. وفي المقابل اعتبر الحديث عن القيان وعن تجارتهن إبرازاً لمدى قدرة السيد على امتلاك عدد كبير من الجواري مهما كان ثمنهن مرتفعاً.

كانت أثمان العبيد متفاوتة ومختلفة باختلاف مميزاتهم بحسب العصور والبلدان[1]، وكان تقليب أجساد الجواري والغلمان أول خطوة في عملية تقويم الثمن وأبرز بنود عقود البيع التي تكررت في جلّها جمل من قبيل: «تسلّم المشتري العبد المذكور تسلّماً شرعياً، وذلك بعد النظر والمعرفة والمعاقدة الشرعية والتفرق بالأبدان»[2]. وتُضمن في العقد سلامة صحة العبد الجسدية التي تكفل ممارسة واجباته على الوجه الأكمل وبراءته من العيوب[3].

ويعتبر الجنون، والعشا، والإباق، والسرقة، والشيب، وقلع الأضراس[4]، والصكك[5]، والفدع[6]، والكي[7]، وغيرها أشهر العيوب الجسدية التي تعرقل

---

(1) توفيق بن عامر، **الحضارة الإسلامية وتجارة الرقيق**، سبق ذكره، ص 469-489.

(2) للاطّلاع على نماذج من عقود بيع العبيد يمكن الرجوع على سبيل المثال إلى مقال:
F. De La Granja, « La venta de la esclava en el mercado », in *R.I.E.I.*, Madrid, vol. 13, 1965-1966.

(3) وقد أورد عبد الإله بنمليح جدولاً مختصراً لكل هذه العيوب انطلاقاً مما أورده الونشريسي، **المعيار المعرب والجامع المغرب**، ج 6، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، 1981، ص 48-49. الغرناطي، **الوثائق المختصرة**، إعداد مصطفى ناجي، مركز إحياء التراث المغاربي، الرباط، 1988، ص 48-49. عبد الإله بنمليح، **الرق**، سبق ذكره، ص 292-293.

(4) F. De La Granja, « La venta de la esclava en el mercado », p. 10.

(5) «الصكك اضطراب الركبتين والعرقوبين». ابن منظور، **لسان العرب**، سبق ذكره، (ص-ك-ك).

(6) «الفَدَع عوج وميل في المفاصل كلها خِلقة أو داء كأن المفاصل قد زالت عن مواضعها لا يستطاع بسطها معه، وأكثر ما يكون في الرسغ من اليد أو الرجل». المصدر نفسه، (ف-د-ع).

(7) «الكي حرق الجلد بحديدة أو نحوها». المصدر نفسه، (ك-و-ي).

العبد وتمنعه من خدمة سيده على الوجه المطلوب[1]، فلا يقدر من ثم على القيام بالدور الاجتماعي الذي أنيط بعهدته.

ويكون العبد المثالي بريئاً من عيوب عدة مثل العَوَر والقُبُل[2] والبَخَر، وهي صفات تزعج السيد وتحرمه من تأمل جمال عبده أو جاريته. ويعاب على المملوك أيضاً عدم امتثاله لـ«النظام الجندري» فينهار سعر العبد المتخنث و«الأمة الفحلة إذا اشتهرت»[3]، وتؤكد لنا هذه العبارة أن «فحولة الأمة» لا تعد عيباً إلا إذا اشتهرت، وفي ذلك حرص على الحفاظ على النظام الثنائي: ذكر/أنثى، رجل/امرأة.

ويشترك كل من العبد والأمة في العيوب المذكورة سابقاً، فيما تنفرد الأمة بعيبين أساسيين يمنعان السيد من التمتع بها على الوجه المطلوب، وهما عيبا الفرج والحمل. ولهذا ألحت جميع العقود التي عدنا إليها على سلامة الأمة منهما[4]. ودل ابن بطلان الشاري في رسالته على كيفية التأكد من عدم حمل الجارية حفاظاً على الأنساب، حتى لا تلصق الأمة بالشاري ولد غيره[5].

وتؤثر هذه العيوب سلباً في قيمة العبد المادية، ولهذا تعمد النخاسون بيعه في المواسم ضماناً لرواجه. وتعتبر المواسم معارض سنوية يتم فيها ترويج هذا الصنف من العبيد بأسعار منخفضة[6]. ويُعد تفحص أجساد العبيد مرحلة أولى من مراحل تقويم الجواري والغلمان.

وحُدد ثمن الغلام عادة عن طريق مقومين مختصين في هذا المجال[7].

---

(1) F. De La Granja, « La venta de la esclava en el mercado », p. 43.

(2) «القُبُل خلاف الدبُر وهو الفَرَج من الذكَر والأنثى». ابن منظور، **لسان العرب**، سبق ذكره، (ق-ب-ل).

(3) عبد الإله بنمليح، **الرق**، سبق ذكره، ص 291-293.

(4) يمكن الرجوع في هذا إلى:

F. De La Granja, ibid, pp. 298, 317, 321, 325-326.

(5) ابن بطلان، **رسالة في شرى الرقيق**، سبق ذكره، ص 357-358.

(6) «كُن على حذَر من شرى الرقيق في المواسم ففي مثل تلك الأسواق يتم للنخّاسين الحيل». المصدر نفسه، ص 355.

(7) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 1، سبق ذكره، ص 264.

واختلفت مقاييس تحديد السعر، فأولى بعضهم صغر السن أهمية كبرى في رفع ثمن الغلام[1]. ورأى الباحثون عن اللذة الجمال سبباً رئيسياً في ارتفاع ثمنه، حتى صار إتيان الخصي الذي «تلمع السيوف في وجهه وكأنه مرآة صينية، وكأنه قضيب فضة قد مسه ذهب وكأن في وجناته الورد»[2] دليلاً على الثراء[3].

ويبقى المقياس الرئيسي المحدد لثمن الغلام هو موهبته ومدى إتقانه لصنائع عدة. فقد دعا عبد العزيز بن مروان (ت 85هـ) المقوّمين وطلب منهم أن يقوّموا غلاماً أسود ليس به عيب، قالوا: «مئة دينار»، قال: «إنه راعٍ للإبل يبصرها ويحسن القيام عليها»، قالوا: «حينئذ مئتا دينار»، قال: «إنه يبري القسي ويثقفها ويرمي النبل ويريّشها»، قالوا: «أربعمئة دينار»، قال: «إنه راوية للشِّعر بصير به»، قالوا: «ستمئة دينار»، قال: «إنه شاعر لا يلحق حذقاً»، قالوا: «ألف دينار»[4].

ويعود ارتفاع سعر العبد الصانع إلى أنه سيدر على صاحبه أرباحاً وافرة. وكذلك العبد الفنان الذي سيطرب سيده وسيكون فخراً له في مجلسه، ويختلف الأمر عند الحديث عن تحديد سعر الجارية، فتكتسب المعايير طابعاً أنثوياً.

وتستند عملية تقويم الجواري أساساً إلى معايير تقويم الغلمان نفسها، مثل الجمال وصغر السن[5] وإتقان صنعة[6]، لكن الاهتمام بقيمة الجارية الجامعة بين الجمال والذكاء والعلم في مصادرنا كان أبرز. فقد بلغ سعر مثل هذه الجارية ما عجز عنه الأمراء والخلفاء[7]. ويبدو أن لأثمان الجواري مقياساً آخر طغى على

---

(1) J. Heers, *Les Barbaresques*, p. 251.

(2) الجاحظ، **الرسائل**، «مفاخرة الجواري والغلمان»، ج 2، سبق ذكره، ص 123.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص105.

(4) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 1، سبق ذكره، ص264.

(5) R. Brunschvig, *Encyclopédie de l'Islam*, article «Abd», t. 1, p. 33.

(6) كانت الطباخة السودانية الماهرة تباع بمئة مثقال من الذهب. البكري، **المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب**، مطبعة الحكومة، الجزائر، 1857، ص 158.

(7) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 15، سبق ذكره، ص 68. ابن بسام، **الذخيرة**، ج 5، سبق ذكره، ص 112.

بقية المقاييس، وهو الحُب والهوى[1]، وهو أمر مألوف إذ لا عهد للعرب الأوائل بمثل هؤلاء المثقفات، ولهذا انبهر أخلافهم بهن وأحبوهن وجعلتهم «صناعة الجواري» يتهافتون على اقتناء هذه البضاعة الجديدة مهما بلغ ثمنها. وهي سلعة نادرة ناطقة تتحكم في ثمنها وتستفز شاريها بقولها (الهزج):

إذَا لَـمْ تَـسْـتَـطِـعْ شَـيْـئًـا فَـدَعْـهُ وَجَـاوِزْهُ إلَـى مَـا تَـسْـتَـطِـيـعُ[2]

فتدفعه بشعرها إلى شرائها مهما بلغ ثمنها[3] حفاظاً على صورة الرجل القادر الذي لا يُغلب.

ويبرز هنا الاختلاف الجوهري بين تقويم الجواري وتقويم الغلمان، إذ يخضع تثمين الغلمان لضرورات المصلحة والمردود الذي يحققه لسيده، بينما يعتمد تحديد سعر الجارية على ما تحققه لسيدها من نفع مادي إن كانت أمة وخشاً، ونفع روحي معنوي إن كانت محظية، وإرضاء للذات وللكبرياء إن كانت قينة فنانة.

ويقنع الحريف عادة بالثمن المحدد للجارية أو الغلام، ويقتني بضاعته وينقلها إلى بيته حيث تبدأ تنشئة المملوك والمملوكة وفقاً لرغبات السيد وحاجاته وانتظاراته وهواماته.

---

(1) الجاحظ، **الرسائل**، «رسالة القيان»، ج 2، سبق ذكره، ص 165.
(2) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 10، سبق ذكره، ص 179.
(3) المصدر نفسه، ج 14، ص 154.

الفصل الثاني

تنشئة السيّد لجواريه وغلمانه وتعليمهم

تدرجت عملية تنشئة السيد لجواريه وغلمانه عبر مراحل عدة لجعلهم جزءاً من النسيج الاجتماعي للمجتمع العربي الإسلامي، فأطلق عليهم أسماء جديدة وعلمهم اللغة العربية، وأجبر جلّ السادة عبيدهم على اعتناق الإسلام، ثم دربوهم على القيام بالواجبات التي اقتنوا من أجلها. وليس يخفى أن التنشئة هي مفتاح تحويل «الطبيعي» إلى «الثقافي»، وبما أنها تنطلق منذ وصول الجارية والغلام إلى السيد كانت التسمية أول مظهر من مظاهر إعدادهما للقيام بأدوارهما، فما خصائص أسماء الجواري والغلمان؟ وما مدى مساهمة الثقافة في تحديدها؟

I - الاختلاف في التنشئة الأولية

ما إن يقتني السيد غلاماً أو جارية حتى يفكر في كيفية إعداده (أو إعدادها) للقيام بمهامه (أو مهامها)، لكن هذا الإعداد لا يمكن أن ينجح إن لم تسبقه تهيئة أولية تبدأ أساساً بإطلاق اسم جديد. ولئن كان الحرّ يحمل اسماً واحداً من ولادته إلى مماته، فإن أسماء العبيد تتعدد بتعدد أسيادهم، إذ تتغير حياة العبد عادة بتبدل المالك. وتبرز أولى مظاهر التغيير في إطلاق اسم جديد عليه[1]، «يحبذ أن يكون خفيفاً على اللسان»[2]. ويختار اسم الجارية نتيجة الحركات التي تقوم بها أو

---

(1) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 15، سبق ذكره، ص 85.

(2) الجاحظ، **البيان والتبيين**، تحقيق حسن السندوبي، ج 1، دار المعارف، سوسة، 1990، ص 319.

تعبيراً عن صفاتها، فسميَت أمة بـ«ميادة» بعد قول رجل من بني سليم عنها عندما رآها تتمايل: «إنها لتميد وتميل عن بعيرها، فغلب عليها ميادة»[1]، ويحتمل أن يكون الاسم ناتجاً عن سلوك عرفت به الجارية أو عن انبهار السيد بصفة من صفات محظيته. جاء في هذا الصدد أن مُلَح لقبت بـ«العطارة» «لكثرة استعمالها العطر المطيب[2]»، وأعجِب الرشيد (170-193هـ) بجارية ذات خالٍ فسميت «ذات الخال»[3].

والملاحظ أن جلّ أسماء الإناث[4] وردت على أوزان مذكرة كالنشر والبرق والسحر والضياء والهزار والصلاح والجوهر والفوز واليمن والخُمار والدقاق والغرام والبهار وغيرها، أما معانيها فقد دلت على الرقة والجمال المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالأنوثة. فجمع المسمّون في أسماء جواريهم جمال الطبيعة (البرق، الضياء) وسحر الحيوانات (خشف، ضبية)، والصفات التي يحبذونها في نسائهم مثل رخامة الصوت (بَغوم)، والجمال (ريق، جميلة)، واللين والنعومة (غاضرة، رُخاص)، وطاعة الرجل (عَريب، صلفة، دُقاق)، والحُب (غرام، متيم، حُبابة)، والدلال (خنث)، وعبروا عن القيم التي ينشدونها مثل السعد (سعدة)، واليمن، والصداقة (خلّ)، والأمان، والمجد، والصلاح والربح (ربيحة)، والفوز. وهكذا اختزل اكتساب الجواري لمالكهن جمال الكون بأسره، وقرّب إليه المرأة المثالية التي يحلم بها، فكانت ملازمة له في أوقات سره وسروره[5].

---

(1) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 2، سبق ذكره، ص 503.

(2) المصدر نفسه، ج 16، ص 278.

(3) المصدر نفسه، ج 16، ص 498.

(4) لاتّساع مدونتنا اخترنا **أغاني** الأصفهاني ميداناً لبحثنا (فيما يخص الأسماء) لأنه يكاد يكون أكثر المصادر اهتماماً بالجواري والغلمان من ناحية، ولأنه تاريخياً ينتمي إلى العصر العباسي الذي شهد حضوراً مكثفاً للعبيد بجنسيهما مقارنة بما قبله وبما بعده. واستعنا بمصادر أخرى عند تغير المعطيات.

(5) وتجدر الإشارة إلى أننا اقتصرنا على أسماء كل من الحظايا والقيان لأننا افتقدنا في مدونتنا إلى أسماء الإماء المخصصات للخدمة ما عدا «شولة» و«جهيزة»، ولا يمكننا إقامة استنتاج انطلاقاً من اسمين.

وكان انتقاء اسم الغلام أيضاً مقصوداً شأنه شأن البحث عن اسم للجارية. فأطلق العرب على غلمانهم في العصور الإسلامية الأولى أسماء عربية لا فرق في ذلك بينهم وبين الأحرار[1]، ثم تطور هذا الأمر فصار الأسياد يطلقون على عبيدهم أسماء خاصة بالمنتمين إلى هذه الطبقة مثل ياقوت[2]، وحبذوا أن تكون هذه الأسماء خفيفة على اللسان لترسخ في الأذهان[3]، وذات صلة بالفئة التي ينتمي إليها الغلام وبالمهمة المنوطة بعهدته في جلّ الحالات.

ودلت بعض أسماء الغلمان على صفات وقيم مذكرة مثل نشيط ودلال وصغير ورزق وفائز، وحمل آخرون أسماء زهور مثل ياقوت ونرجس وقرنفل، وتسمّى من يخدمون النساء بما يناسب العذرية والبياض والعطر لتنسجم أسماؤهم مع مجال عملهم[4]. وقد جاء الكثير من أسماء العبيد بلا معنى في اللسان سوى أنها اسم رجل مثل أبان وجِبال وجناد، ولم نعثر على شرح بقية الأسماء مثل بيدون وينشو وزرزر في المعاجم.

خزلت جلّ الأسماء الأهداف التي يسعى إليها السادة. فأُمِل الذكاء في «ذُكاء»، والنور في «سِراج»، والأمان في «مأمون»، والرزق في "رزق"، والسرور في "مسرور"، والفوز في «فائز»... ويعكس إسقاط السادة رغباتهم على عبيدهم في اعتبار هؤلاء مخلوقات من درجة ثانية، تابعين لمواليهم.

إلا أن هذا الاستنتاج لا يشمل كل العبيد، إذ احتفظ غلمان الجيوش منذ عهد المعتصم (218-227هـ) وحتى عهد المماليك بأسمائهم التركية، فهذا أشناس،

---

(1) كان ابن عباس (ت 68هـ) يسمّي عبيده أسماء العرب «عكرمة وسُميْع وكرَيْب». ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج 5، دار صادر، دار بيروت، بيروت، 1960، ص 287.

(2) «وقد تسمّى بهذا الاسم جماعة كثيرة لهم ذكر». ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، ج 5، مكتبة دار الكتب والوثائق القومية، 2005، ص 283.

(3) «كان (رجل) ينسى، فقال لقهرمانه: «اشترِ لي غلاماً، وسمه باسم خفيف حتى لا أنساه»». البستي، **روضة العقلاء ونزهة الفضلاء**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1977، ص 63.

(4) أوليف كروتيه، **عالم الحريم**، سبق ذكره، ص 180-181. استناداً إلى ما كتبه أوتيفانو بون في سراي السيد الأكبر.

وذاك بغا، والثالث باغر، والرابع إيتاخ. واشتهر - في فترات لاحقة - ذكر ططر وبرقوق ويلبغا وغيرهم كثير ممن تركوا بصمات واضحة في التاريخ الإسلامي. واكتسب غلمان المماليك[1] ألقاباً مميزة خاصة بهم مثل الظاهر والقاهر والمنصور وسيف الدين[2] إلى غير ذلك من الألقاب المصاحبة لأسماء الأمراء والسلاطين من المماليك التي زخرت بها كتب **النجوم الزاهرة** و**الخطط** و**السلوك** وغيرها. وقد كان لهذا الصنف من العبيد إمكانية لقبول اللقب أو رفضه[3]. وهذا ناتج عن المهام المنتظرة من هؤلاء الغلمان، فقد تمّ شراؤهم لخدمة مصالح أسيادهم أساساً، وليكونوا السلاح الذي يؤمنون به مصالحهم ويواجهون به العالم. وهذا ما يبيّن أن المجتمع يسمح للذكر، وإن كان عبداً، بأن يحافظ على مقوماته الشخصية متى أثبت تميزه، بل إنه قد يمنحه فرصة تغيير اسمه لينفي عنه شبهة العبودية، مثلما فعل الشاعر ياقوت الرومي الملقب بمهذب الدين (ت 622هـ) الذي غيّر اسمه - لما ذاع صيته - وصيّره عبد الرحمن، حتى أن ابن الدبيثي (637هـ) عدّه في جملة من اسمهم عبد الرحمن[4].

ولما كان اسم الجارية والغلام يؤثر في المتقبل ويعطيه انطباعاً مسبقاً حول ما يُنتظر منه، فإن السادة كانوا يسمون غلمانهم بـ«اسم من أسماء التبرك مثل ميمون وفتح»[5]، وللسبب ذاته تشاءم الأمين (193-198هـ) من اسم جارية تدعى «ضعف»[6]. ويحدد الاسم بحسب دي روشتال (De Rochetal) «مصير المسمّى، فأن تطلق على شخص اسماً ما يعني أنك قضيت أن تكون حياته على شاكلة

---

(1) أو بالأحرى من نجُب منهم وانتزع مكانة بارزة في الحياة السياسية، وأجبر المؤرخين على تخليد اسمه.

(2) وهي ألقاب أطلقت فيما سبق على الخلفاء، وقد اختارها المماليك لإبراز السلطات التي يتمتعون بها.

(3) ابن تغري بردي، **النجوم**، ج 4، سبق ذكره، ص 108.

(4) ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ج 6، دار صادر، بيروت، د.ت، ص 121.

(5) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 7، دار التراث، بيروت، 1967، ص 307.

(6) المصدر نفسه، ج 8، ص 476.

معينة»[1]. ونجد صدى رأيه جلياً في المدونة الشّعرية، إذ تغزل شاعر بالغلام يسر متفائلاً بأنه سيتيسر له[2]، وتمنى الآخر أن يكون «رزق» الخادم من رزقه[3]، وتشاءم ثالث باسم الجارية «ممنعة» ورجا أن تكون باذلة ومبذولة[4].

وقد اختار العرب لعبيدهم، بعامة، أسماء «عربية مبتدعة سلسة لفظاً حسنة مدلولاً تفاؤلية غالباً ما تحدد الهوية الذاتية والاجتماعية[5]»، إيماناً منهم بأن الاسم علامة مميزة لصاحبها. وقد ابتدع المسمّون أسماء جديدة نظراً إلى كثرة مماليكهم[6]، ورغبتهم في التجديد وعيش حياة الترف.

وكان اختيار أسماء الجواري والغلمان على كثرتهم في كل الأحوال خاضعاً لقوانين التمييز بين الذكورة والأنوثة، فكانت أسماء الإناث التي درسنا شاملة للصفات التي يرجوها السيد في المرأة التي يملكها بينما كانت أسماء الذكور معبّرة عن الصفات المنشودة في الرجل. ويعكس الاسم أيضاً نظرة السيد إلى الصفات التي يجب أن يكون عليها كل من المملوك والمملوكة، فـ«الاسم رمز ثقافي يختزن في بنيته الصوتية والدلالية الأوضاع والعلاقات والدرجات والمنازل الاجتماعية»[7].

ولهذا كان تغيير الاسم يشكل وسيلة أساسية لقطع كل علاقة للعبد مع محيطه

---

(1) خوالدية الضاوي، **الأسماء والكنى والألقاب في الحضارة العربية إلى سقوط الدولة الأموية، دراسة في النشأة والتطور والدلالة**، أطروحة دكتورا، إشراف الأستاذ توفيق بن عامر، كلية الآداب منوبة، 2000-2001، ص 67، (عمل مرقون).

(2) قيل من الهزج:

وَلَــوْ شِــئْــتَ تَــيَــسَّــرْتَ   كَـمَــا سُــمِّــيــتَ يَــا يُــسْــرُ

الأصفهاني، **الأغاني**، ج 7، سبق ذكره، ص 137.

(3) المصدر نفسه، ج 7، ص 137.

(4) المصدر نفسه، ج 15، ص 180.

(5) خوالدية الضاوي، **الأسماء والكنى والألقاب**، سبق ذكره، ص 223.

(6) «وقد ساهمت كثرة الجواري والغلمان في تطوير الأسماء بالنسبة إلى الجواري»، المرجع نفسه، ص 125-126.

(7) المرجع نفسه، ص 131.

السابق[1]، فلا يعرف له هوية غير التي يعيش بها. ولهذا كان الخلفاء يعمدون إلى تغيير أسماء جواريهم عند شرائهن[2] أو عند إنجابهن لولد[3]. وقد تكتسب الجارية إذا ما انتقلت من سيد إلى آخر أكثر من اسم في حياتها. فقد تسمّت «السيدة» «شغب» أم المقتدر - وما هي إلا رمز لكثيرات أمثالها - بثلاثة أسماء[4]. فكانت التسمية بهذا خطوة أولى في اتجاه تنشئة الجواري والغلمان على النحو الذي خصهم به المجتمع، وإن كانت هذه الأسماء تبطن هوية متعددة وغير مستقرة لدى هذا الصنف من المملوكات[5]. فهوية الإنسان ليست معطى بيولوجياً بقدر ما هي نتيجة تأثير الثقافة في الفرد، وبما أن هؤلاء الجواري خضعن لتجارب متعددة بانتقالهن من سيد إلى آخر، واكتسبن أكثر من اسم كانت هوياتهن في الغالب مضطربة.

---

(1) عبد الإله بنمليح، **الرق**، سبق ذكره، ص 413.

(2) «سمى يزيد «العالية» «حبابة» لما اشتراها». الطبري، **التاريخ**، ج 7، سبق ذكره، ص 23. و«أهدى صالح بن عبد الوهاب الجارية «قلم» إلى الواثق، فسماها «اغتباط»». المصدر نفسه، ج 9، ص 153.

(3) «ولدت «ناعم» جارية أم القاسم بنت محمد للمعتضد غلاماً، فسمّى هذه الجارية «شغب» (ت 321هـ)». المصدر نفسه، ج 10، ص 42.

(4) «شغب» اسمها «عريب» وكانت أولاً جارية أم القاسم بنت محمد بن عبد الله، واسمها اذ ذاك «ناعم». زكريا التوكبجي، «أمهات الخلفاء من الجواري الأتراك»، في *R.A.A.D.* XLVII/3, 1972.

(5) M. T. Mansouri, « Les femmes d'origine byzantine », p. 178.

وتواصل هذا الأمر مع السلاطين العثمانيين الذين كانوا يعمدون إلى تغيير أسماء جواريهم بمجرد دخولهن القصر. فما أن تحتجز الفتاة في السراي حتى «يتم اختيار اسم جديد لها بدلاً من اسمها النصراني أو اليهودي، وعادة ما يكون اسماً فارسياً يحمل معنى جميلاً (...) ويقوم السلطان نفسه باختيار هذا الاسم الجديد (...) يكتب الاسم في ورقة تثبت على ملابس الفتاة في مكان يسهل رؤيته». ماجدة صلاح مخلوف، **حريم القصر العثماني**، دار الآفاق العربية، القاهرة، 1998، ص 28. ونتخيل أن العملية ذاتها كانت تجرى على الغلمان، لكن المصادر سكتت عنها. فهُم ذكور، ومن العسير أن يتحدث أصحاب القلم الرجال عن أبناء جنسهم إلا تلميحاً، في حين يتحدثون دون حرج عن ملك يمينهم وعن تصرفهم في حياتهن.

ويأتي بعد تسمية السيد عبيده وفق تصوراته ويحسب عادات موطنه[1] اختيار ألقابهم. وقد اختلفت ألقاب هؤلاء باختلاف وضعيتهم الاجتماعية، فنسِب العبيد في جلّ الحالات إلى أمهاتهم دون آبائهم، مثل عاتكة بنت شهدة[2] وابن عائشة (ت 100هـ)[3] وغيرهما كثير، لأن الانتساب إليها هو المؤكد. فكم من عبد عيّر بالنسب المجهول في مجتمع يولي الحسب والنسب مكانة مقدسة. وأُلحق العبيد في حالات أخرى بالسيد (عطرد مولى الأنصار، الأبجر مولى بني ليث... عبد فلان، جارية فلان، أمة فلان... رقطاء الحبطيين، صفراء العلقميين) وهذا الإلحاح على ربط العبد بسيده من شأنه - نظرياً - أن يقنع الغلام أو الجارية بضرورة خدمة صاحبهما والإخلاص له، وأن يعيشا في تبعية مطلقة له. وازدادت هذه الرابطة متانة في دولة المماليك فصار العبد، جارية كان أو غلاماً، ينسب إلى سيده بواسطة ياء النسبة وقد ينسب إلى أكثر من سيد إن ملكه أكثر من واحد[4].

ويفترض الاسم واللقب العربيين، في أغلب الأحيان، اعتناق هذا «الفتى» وهذه «الفتاة» للدين الإسلامي. فهل تقبل كل من الجواري والغلمان الدين الجديد بالكيفية نفسها؟

يجبر كل من الجارية والغلام، في الغالب، على تغيير دينهما واعتناق الإسلام

---

(1) تحدّث ابن بطوطة (ت 779هـ) عن رجل من مدينة ظفار باليمن قائلاً: «كان له جوار مسميات بأسماء خدام المغرب إحداهن اسمها «بخيتة» والثانية «زاد المال» ولم أسمع بهذه الأسماء في بلد سواها». ابن بطوطة، **رحلة ابن بطوطة في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**، دار الفكر، بيروت، 2003، ص 144.

(2) «كانت عاتكة بنت شهدة مدنية وأمها شهدة جارية الوليد بن يزيد». الأصفهاني، **الأغاني**، ج 6، سبق ذكره، ص 467.

(3) «محمد بن عائشة ويكنى أبا جعفر ولم يكن يعرف له أب فكان ينسب إلى أمه». المصدر نفسه، ج 2، ص 463.

(4) «كان المنصور سيف الدين قلاوون الألفي العلائي الصالحي أحد المماليك الأتراك البحرية (...) اشتراه الأمير علاء الدين آق سنقر الساقي العادلي (...) وصار بعد موته إلى الملك الصالح نجم الدين أيوب (ت 645هـ)». ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ج 3، سبق ذكره، ص 126. «شجرة الدر أم خليل الصالحية (ت 655هـ)، جارية الملك الصالح نجم الدين أيوب». المصدر نفسه، ج 6، ص 373.

طوعاً أو كَرهاً. فقد كان عديد العبيد القادمين من أدغال إفريقيا - ذكوراً وإناثاً - من عبدة الشمس[1]، وكان جلّ رقيق السبي، بخاصة، من المسيحيين أو اليهود، وقد كان هؤلاء يُعرضون - عند جلبهم - على السلطان أو القاضي أو أي رجل دين ويطلب منهم الإسلام، فالغاية النظرية من استقدامهم هي تعزيز قوة الأمة وهداية الناس إلى الإسلام[2]، إلا أن بعضهم قد رفض تغيير دينه الأصلي[3]. ولعلّ السؤال المطروح هنا: هل كان تشبث الجواري والغلمان بدين آبائهم بالطريقة ذاتها أم أن التنشئة الاجتماعية قد تدخلت لتقنن الفوارق بين تصرفات الجارية وتصرفات الغلام في هذا المجال؟

بينّت لنا جلّ المصادر التي عدنا إليها أن تغيير الجواري لدياناتهن خاضع لأسباب متعددة، فمنهن مَن أسلمن اقتناعاً بالدين الجديد، أو تقليداً من المغلوب للغالب، أو رغبة في الحصول على مناصب مرموقة ولِمَ لا على الحرية. ومنهن من تظاهرن باعتناقهن للدين وأضمرن حفاظهن على دينهن الأصلي. فقد تعيش الجارية حياتها كاملة محتفظة بسرها في صدرها، تقنع أهلها والمحيطين بها بإسلامها وتخفي الصليب تحت ثيابها، فلا ينكشف سرها إلا بعد موتها، ولا يخلّدها التاريخ إلا عند ارتباطها بإحدى الشخصيات الأدبية أو الفنية أو السياسية، لتكون شاهدة على فئة من الجواري ماتت على دينها لا على دين أسيادها، مثل أم الحارث بن عبد الله (ت 80هـ) أخ عمر بن أبي ربيعة التي ماتت أمة نصرانية، وكانت تسرّ ذلك عنه لولا أنه سمع النساء يتهامسن حول الصليب الذي وجدنه عندها حين غسلها، فواجه الأمر بصلابة وتسامح، وصرف من حضر الجنازة وقال لهم: «لها أهل دين هم أولى بها مني ومنكم»[4]. و«دخل المهدي (158-169هـ) بعض دوره يوماً فإذا جارية له نصرانية، وإذا جيبها واسع وقد انكشف عما بين

---

(1) محمد بن علي بن زين العابدين، **رحلة السودان**، سبق ذكره، ص 83.

(2) توفيق بن عامر، **الثقافة العربية الإسلامية وتجارة الرقيق**، سبق ذكره، ص547، 550-551.

(3) C. E. Dufourcq, *La vie quotidienne dans les ports méditerranéens au Moyen-Age*, pp. 134-135.

(4) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 1، سبق ذكره، ص 81.

ثدييها، وإذا صليب من ذهب معلق في ذلك الموضع فاستحسنه، فمد يده إليه، فجذبه، فأخذه، فولولت على الصليب، فقال المهدي في ذلك (الخفيف):

يَوْمَ نازَعْتُها الصليب فَقالَتْ وَيْحَ نَفْسي أما تُحِل الصليبا[1]».

تكشف لنا «إذا» الفجئية» أن المهدي تفاجأ بكون جاريته نصرانية وبكونها تحمل صليباً بارزاً في رقبتها ولكن دلالها ودهشته من ردّة فعلها جعلتاه لا يتخذ موقفاً منها ومن تمسكها بدينها، ولا نظن أنها غيرت دينها إرضاء لسيدها، وبخاصة أن المصادر لم تذكر ذلك.

وأوردت لنا الكتب بعض الإشارات التي تصوّر تسامح بعض السادة مع جواريهم اللواتي أعلن تمسكهن بدينهن، فقد احتفل المأمون (198-218هـ) مع جواريه الروميات بعيد مسيحي بعد أن ألبسهن ملابس الروم والصلبان الذهبية ورقصن أمامه رقص العرب والعجم. فنثر عليهن ثلاثة آلاف دينار[2].

ولتسامح المأمون، في نظرنا، أوجه عدة لا نستطيع أن نجزم بأحدها، فلا نعرف إن كان سلوكه ناتجاً عن احترامه الحرية الدينية لجواريه، فسمح لهن بممارسة طقوسهن الدينية تحت إشرافه ليستمتع بها، أم أنه استغل هذا الأمر فجعله استراتيجية سياسية يرمي من ورائها إلى كسب محبة رعيته من النصارى، أم أن هذا العرض كان بالنسبة إليه فرصة للاستمتاع بلوحة فنية موسيقية لا علاقة لها بالدين، وهي الفرضية التي نرجحها دون الجزم بها. فلا دليل يسمح لنا بالقطع بإحدى هذه الفرضيات رغم اقتناعنا بكثرة الجواري النصرانيات في البيوت وفي القصور الإسلامية. ولمسنا هذا التفهم كذلك عند حرص أحد الإشبيليين على شراء الخمر لجاريته الرومية رغم المصاعب التي تكبدها في سبيل ذلك[3].

ونرجح أن هؤلاء اللواتي تمسكن بدينهن حتى آخر رمق دخلن عالم العبودية وهن متقدمات في السن نسبياً، بعد أن تشبعن بعقيدتهن وعشن بها عهد العزّ

---

(1) الطبري، **التاريخ**، ج 8، سبق ذكره، ص 185.
(2) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 22، سبق ذكره، ص 417.
(3) عبد الإله بنمليح، **الرق**، سبق ذكره، ص 367.

والحرية، فمثّل الإسلام بالنسبة إليهن العبودية والذلّ، وبخاصة أن مؤسسات الضبط الاجتماعي صنفتهن في أسفل السلم الاجتماعي، وهو ما يتجلى لنا في قصة أم رمضان باي (1107-1110هـ) وقصة إيمي ديبوق دي ريفري (Aimée de Rivéry) أو السلطانة نخشديل محظية السلطان العثماني عبد الحميد الأول (1187-1203هـ).

و«تزوج مراد باي (1076-1085هـ) سبية من فلورنسا، وصارت بذلك بية (. . .) دون أن تتحول عن ديانتها (. . .) وبعد سنوات قليلة من تولي ابنها الملك توفيت هذه البية على دين أجدادها، وقد باركها أحد القساوسة الكاثوليكيين، وما لبث ابنها - وفاء لذكراها - أن بنى أول كنيسة كاثوليكية ليدفنها فيها»[1]. وكان رمزاً للتسامح الديني في هذا المجال، ورغم أننا لا نستطيع أن نجزم أنه كان يعرف دين أمه الأصلي في حياتها.

ولم يكن السلطان العثماني محمود الثاني (1222-1254هـ) أقل تسامحاً من الباي التونسي، فلبى لأمه رغبتها الأخيرة: أن يصلي عليها أحد القساوسة، وهي التي قبلت الإسلام جزءاً من آداب الحرملك، ولكنها ظلت على الدوام مسيحية في أعماقها[2].

وكانت إيمي ديبوق دي ريفري أو السلطانة نخشديل منحدرة من أسرة نبيلة، اختطفها قراصنة برباروس لدى عودتها إلى منزلها بعد أن حضرت دروسها في مدرسة الراهبات[3]. ورغم أنها أصبحت سلطانة إلا أنها لم تنسَ الدروس التي نُقِشت في ذاكرتها نقش الحجر، بل كان الإسلام في لاوعيها كابوساً يذكّرها بلحظة اختطافها واقتطاعها من جذورها، فظلت على الدوام مسيحية في أعماقها.

ولا نظن أن هاتين الجاريتين مثّلتا الاستثناء في هذا المجال. فقد لقي تمسك الجارية بدينها تسامحاً ظاهرياً من السيد أو الابن لسيطرة العاطفة على العقل في

(1) حسن حسني عبد الوهاب، **ورقات في الحضارة العربية**، ج 3، مكتبة المنار، تونس، 1972، ص 329.
(2) أليف كروتييه، **عالم الحريم خلف الحجاب**، سبق ذكره، ص 163.
(3) المرجع نفسه، ص 163.

مقامات خاصة. فلم يشأ المأمون أن يفسد بهجته باللوحة التي عرِضت أمامه، فللفن مواعيده، وللتعصب الديني مقامه الخاص، ولكل مقام مقال. وخشي الإشبيلي - في نظرنا - هجر محظيته فأصرّ على جلب الخمر إليها حتى وإن أغضب ذلك القاضي، فلا سلطان أقوى من الحُب. ولم يستطع كلا الابنين فرض آرائهما على أم ميتة، فتغلب حزنهما على موقفهما الشخصي في هذا الموضع، ولبيا لأميهما رغبتيهما الأخيرتين.

ولئن ارتبطت علاقة الجواري بالدين بقطبين رئيسيين هما الحُب والأمومة، فإن ظروفاً أخرى تحكمت في إسلام الغلام أو في تمسكه بدينه. فقد كان جلّ الغلمان يجلبون إلى بلاد الإسلام صغاراً يسهل التأثير فيهم، إذ «كان مصير معظم الرجال عند الأسر القتل أو الفداء في حين كان مصير معظم النساء والذرية الاسترقاق»[1]. لكن كلمة «معظم» تشير إلى وجود استثناءات في هذا المجال، فقد وجِد الغلمان النصرانيون منذ العصور الإسلامية الأولى، إذ كان «أسق» مملوكاً نصرانياً لعمر بن الخطاب، وكان سيده يعرض عليه الإسلام ويقول له: «إنك لو أسلمت استعنت بك على أمانتي فإنه لا يحل لي أن أستعينَ بك على أمانة المسلمين ولستَ على دينهم» ولما أبى عليه، قال له: «لا إكراه في الدين»، وحين حضرت عمر الوفاة أعتق غلامه وهو نصراني وقال له: «اذهب حيث شئت»[2]. وذكرت لنا المصادر أسماء غلمان آخرين حافظوا على دينهم الأصلي مثل «الفتى سودة النصراني»[3] و«الكاتب النصراني المجبوب بشر بن عبد الله»[4]، و«مريان النصراني»[5].

---

(1) عبد الإله بنمليح، **الرق**، سبق ذكره، ص 240.

(2) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج 6، سبق ذكره، ص 158-159.

(3) حسن حسني عبد الوهاب، **ورقات**، ج 1، سبق ذكره، ص 201.

(4) الصولي، **الأوراق**، ص 96 عن آدام ميتز، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، الدار التونسية للنشر، تونس، الدار الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، ص 99. وكان يقال للمملوك «ابن عبد الله» لأن أباه «أياً كان لا بدّ أن يكون عبداً لله». محمد حمزة إسماعيل الحداد، **السلطان المنصور قلاوون**، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1993، ص 16.

(5) «كان أحد مماليك حمودة باشا (1196-1229) وكان مقرباً عنده، مؤتمناً على نفائسه =

ولم يستخدم المسلمون الغلمان النصارى فقط، بل أشارت كتب التاريخ في العصور اللاحقة إلى وجود عبيد وثنيين. فقد كان العبيد السود في تونس في القرون المتأخرة يمارسون طقوساً وثنية مثل إقامة الصلوات أمام النار، ويعتمدون طرقاً غريبة في ذبح الحيوانات التي يشربون دمها، ويستعملون تقنيات سحر معقدة، ويعتقدون في السحرة اعتقاداً كبيراً. وقد لاحظ «التميمي» أن لهذه الأقلية السوداء الحرية الكاملة في القيام بهذه الطقوس[1]، وكانت موسيقى «الصطمبالي» جزءاً لا يتجزأ من شعائرهم[2]. ولا نعرف إن كان هذا الأمر مستحدثاً في الحقب المتأخرة أم إنه فضح للمسكوت عنه في العصور السابقة. فهل كان عمال المناجم، والزنج المجلوبون لاستصلاح الأراضي مسلمين؟ وهل تخلى هؤلاء بين عشية وضحاها عن ديانتهم وطقوسهم؟ أم أن الممارسات الوثنية التي مارسوها كانت تطوراً ناتجاً عن كثرة العبيد المجلوبين وعجز أصحابهم عن تعليمهم؟ يبقى السؤال مطروحاً ولا سبيل إلى الإجابة عنه.

وأياً كان دين هؤلاء الغلمان، فإننا نلحظ اختلافاً في علاقة كل من الجارية والغلام بدينهما وفي تعامل السادة مع العبد المتمسك بدينه. فالجارية تتمسك بدينها في السّر، وقد تظهر الإسلام في بعض الحالات، أو تعلن الأمر لسيدها في حالات شاذة، أي أنها كانت تمارس شعائر دينها الحقيقي بحرص على الكتمان وهو أمر مفهوم نظراً إلى نسبة الخوف والجبن إلى المرأة.

= بالغرفة». ابن أبي الضياف، **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**، تحقيق لجنة من وزارة الشؤون الثقافية، ج 7، الدار العربية للكتاب، تونس، 2004، ص 56.

(1) محمد الهادي الجويلي، **مجتمعات للذاكرة ومجتمعات للنسيان، دراسة منوغرافية لأقلية سوداء بالجنوب التونسي**، سراس للنشر، تونس، 1994، ص 91.

B. Bouazza, *Négritudes du Maroc et du Magreb: Servitudes, cultures à possession et transthérapies*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 137.

(2) I. Montana, « "The Hakt Al-Sitr of Timbuktawi": An Early 19th Century Account of Bori Practice", in *The Regency of Tunis*، في **المجلة التاريخية العربية للدراسات العثمانية**، رقم 24، 2001، ص 80.

حول محافظة العبيد السود في تونس على تقاليدهم يمكن الرجوع أيضاً إلى:

A. Larguèche, « La minorité noire de Tunis », pp. 149-153.

أما الغلام فكان يظهر دينه حتى يصير جزءاً من اسمه ومن هويته، ولا يخشى في ذلك سيده، وإن كان خليفة ولا غرابة في ذلك ما دامت الجرأة من صفات الرجال. ونرجع سكوت المصادر عن دين الزنوج وغلمان الخدمة إلى كونهم أكثر العبيد تهميشاً من ناحية، وإلى أن أصحاب القلم يأنفون من الاعتراف بفشلهم في مكافحة الوثنية من ناحية أخرى.

ومثلما سكتت المصادر عن دين هذا الصنف من العبيد، فإنها لم تعِر أهمية لمعرفة مدى إلمام الجواري والغلمان الفعلية بشعائر الإسلام. ويبدو أن جلّ الرقيق اعتنقوا الإسلام نظرياً، إذ نشأ غلمان اللذة والقينات منذ قدومهم أو ولادتهم إلى حين وفاتهم على «ما يصد عن ذكر الله»[1]. ويضاف إليهم عبيد العامة الذين لم يتمكنوا من معرفة شعائر الدين وتطبيقها، فقد كانت إحدى الإماء تصلي مرددة «ميمونة تعرف ربي وربي يعرف ميمونة»[2]، جهلاً منها بالفاتحة والسورة. ولا تعرف جلّ الجواري للاستبراء معنى حتى يتمكن بائعوها من التخلص منها دون تكلف مؤونة استبرائها[3].

وكان بعض الغلمان يبلون البلاء الحسن في الحروب مع الجيوش الإسلامية دون معرفة فعلية بالإسلام وبالدين وبالله، فقد «كان أبو محرز قاضي القيروان يوماً عند ابن العباس بن ابراهيم بن الأغلب، وعلى رأس الأمير عبد له أسود طويل القامة عريض الأكتاف، فقال الأمير: «يا أبا محرز لو رأيت هذا وما يصنع في الغارات لرأيت عظيماً»، فقال أبو محرز: «إنه لا يعرف الله»، فقال الأمير: «وكيف ذلك»، فالتفت أبو محرز إلى العبد وقال له: «محمد النبي من الملائكة أم من الإنس؟»، فقال العبد: «هو ربي وربك»، فقال: «ربي وربك الله»، فالتفت أبو محرز إلى الأمير، وقال له: «قد أخبرتك أنه لا يعرف الله تعالى»[4].

تبيّن لنا هذه الشواهد أن الفرق بين الجواري والغلمان ناتج عن التنشئة

---

(1) العبارة للجاحظ في **الرسائل**، «رسالة القيان»، ج 2، سبق ذكره، ص 176.
(2) عبد الإله بنمليح، **الرق**، سبق ذكره، ص 453.
(3) السقطي، **رسالة في آداب الحسبة**، سبق ذكره، ص 48.
(4) حسن حسني عبد الوهاب، **ورقات**، ج 2، سبق ذكره، ص 409.

الاجتماعية لا عن التكوين البيولوجي، فالتنشئة وحدها هي التي جعلت الغلام قوي البنية والشخصية متشبثاً بمواقفه، له الجرأة على المواجهة خلاف الجارية التي جعِلت كتومةً تخفي مواقفها ولا تجسر على مواجهة السيد، أما إذا تغيرت معايير التنشئة الاجتماعية حسب الثقافات، فإن الفروق تتقلص، بل قد يتصرف كلاهما بطريقة واحدة لا فرق فيها بين ذكر أو أنثى.

أما قلة اهتمام المالكين بتعليم العبيد الدين، فإنها تعود إلى طبيعة الأدوار المنتظرة منهم في المجتمع والتي تناقض روح الإسلام، فلا يمكن للغلام والجارية القبول بتشييء أسيادهم لهم إن عرفوا «الحقوق» التي منِحت لهم، والتي جعلت رقيق مكّة ومستضعفيها أول المسلمين. وقد تجاهل الأسياد أنفسهم هذه «الحقوق» زمن ازدهار تجارة الرقيق وجهلوها في العصور المتأخرة.

ومهما يكن الأمر، فإن إجبار العبيد على اعتناق الإسلام يعدّ خطوة في مسيرة التنشئة الاجتماعية للجارية والغلام، وإعدادهما لتقبل أدوارهما في المجتمع. ويفترض إسلامهما تعلم اللغة العربية، التي تمكنهما من تطبيق شعائره من ناحية، وتيسر لهما سُبُل التعامل مع أسيادهما من ناحية أخرى.

فقد حال عدم إتقان الجواري والغلمان اللغة العربية أحياناً دون إقامة علاقات مع محيطهم. وتبرّم بعض السادة من عدم القدرة على التواصل مع جاريته قائلاً: (الوافر)

بِأَهْلي ما أَلذكِ عِنْدَ نَفْسي   لَوَ انكِ بالكلام تُعَربينا[1]

ونطق الكثير من العبيد السين شيناً[2]، والحاء هاء، والعين همزة، وأخطؤوا في النحو، فذكّروا المؤنث وأنّثوا المذكر[3]، وركّبوا الجمل تركيباً يعسر معه فهم المطلوب[4]، وعبّروا عن أفكارهم بجمل غريبة تعكس عدم فهمهم لنظام اللغة

(1) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 2، سبق ذكره، ص 544.
(2) المصدر نفسه، ج 22، ص 475.
(3) الجاحظ، **البيان والتبيين**، سبق ذكره، ص 101.
(4) المصدر نفسه، ص 101.

العربية: «أنا ناقتي وليس في ركبتي دماغ»[1]. ورغم ذلك تمكن أصحاب العبيد من فهمهم نظراً إلى طول المعاشرة، بل استحسنوا ذلك من صاحب الوجه المليح: (الخفيف)

بِـأَبِـي مَـنْ لِسَـانُـه أَعْـجَـمِـي وَأرى حُسْنَهُ فَصِيحَ الكَلامِ[2]

ولئن كانت الأمثلة المذكورة من نثر وشِّعر صادرة عن غلمان، فإن الجواري أيضاً تعثرن في نطق هذه اللغة، مثلما لمسنا في البيت الذي ذكرناه وفي إقرار الجاحظ (ت 255هـ) بأن اللثغة مستحبة من الجارية الجميلة ومن الغلام المليح. ولكن سكوت المصادر عن ذكر مظاهر عجز الجارية عن النطق السليم يمكن أن يكون ناتجاً عن حجز النساء في الفضاء الداخلي واحتفاظ السادة بما يقلنه أو ما يفعلنه لأنفسهم مكتفين بذكر انطباعاتهم.

ولعب إتقان الجارية والغلام للغة دوراً هاماً في توزيع الأعمال في جلّ الأحوال. فمن يعرف اللسان العربي يعلّم ويرتفع شأنه، ومن يعجز عن ذلك يعين في الميدان العسكري أو في الأعمال المنزلية اليومية. فقد كان الغلمان الأتراك الذين جلبهم المعتصم عجماً[3]، وكان الصقالبة يتخاطبون فيما بينهم باللغة الصقلبية[4]، وكان الخرس - وهم فرقة عسكرية كوّنها الحكم الأول (180-286هـ) في الأندلس - لا يعرفون اللغة العربية[5]، إلا أن هذه العجمة لم تمنع بعضهم - بخاصة في عهد المماليك مشرقاً ومغرباً - من احتلال مناصب مرموقة، مثل المنصور قلاوون (678-689هـ) الذي كان لا يكاد يفصح بالعربية، وذلك لأنه أتي به من بلاد الترك وهو كبير[6]، ومثّل أبي الربيع سليمان (ت 1222هـ) الذي

---

(1) الجاحظ، **البيان والتبيين**، سبق ذكره، ص 101.

(2) الثعالبي، **يتيمة الدهر**، ج 4، مطبعة السعادة، القاهرة، 1956، ص 78.

(3) الطبري، **التاريخ**، ج 9، سبق ذكره، ص 18.

(4) عبد الإله بنمليح، **الرق**، سبق ذكره، ص 102.

(5) المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب**، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي، إشراف مكتب البحوث والدراسات، ج 1، دار الفكر، بيروت، 1998، ص 342. طه عبد الواحد ذنون، «تنظيمات الجيش»، سبق ذكره، ص 8.

(6) ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ج 7، سبق ذكره، ص 325.

ولي مرتبة كاهية أول بدار الباشا بتونس رغم أن لسانه كان مقيداً بعجمة[1].

أما الغلام المفتقر إلى الفصاحة وإلى مواصفات تؤهله للخدمة العسكرية فإنه يعيّن في الأعمال المنزلية ويتضاءل حظه في احتلال مناصب هامة. وتكلّف الأمة التي لا تفصح بالخدمة، فتقل حظوظها في ربط علاقة حميمة مع السيد. وهنا تتقلص الفوارق بين الجواري والغلمان بسبب جهلهم اللغة العربية، وقد حثّ أصحاب القلم السادة على استخدام أمثال هؤلاء الجواري والغلمان في قضاء شؤونهم اليومية حتى يتمكنوا من تنشئتهم على الأخلاق التي يرتؤون، فقيل: «لا تشترِ ناطقاً باللغة العربية ما وجدت أعجمياً، لأنك تستطيع أن تربي الأعجمي على خلقك ولا تستطيع ذلك مع الناطق باللغة العربية»[2].

وحاول المجتمع توفير حلول لسادة يبحثون عن اليد العاملة والجمال وسدّ حاجاتهم في الآن ذاته، فمكّنوا الشاعر المولى الذي جمع بين اللثغة واللكنة من «غلام بربري فصيح رواه الشّعر وصار لسانه الذي ينطق به»[3]. وقرروا تخصيص الجواري اللواتي لا يفصحن للعمل المنزلي، واكتفوا بتعليم الجارية الفصيحة، وهو ما أبرزته لنا «ريق» بقولها: «خرجت يوماً إلى سيدي ابراهيم بن المهدي (ت 224هـ)، وجارية لنا أعجمية لا تفصح تكنس في أقصى الدار، وهو يطرح الصوت على شارية»[4].

وهكذا ألفينا أنفسنا إزاء نوعين من الجواري: **الأول** قريب من السيد يعلّمه ويثقفه، **والثاني** منبوذ في أقصى الدار نظراً إلى جهله باللسان العربي. وهذا ما يبيّن أن اللغة شكلت أحياناً عائقاً أمام الجارية إذ لا يمكن أن تصير محظية إلا إذا كانت في الغالب مثقفة، وإلا اعتبرت مهمشة، بل هي أشد تهميشاً من المرأة الحرة لجمعها بين العبودية والجهل[5].

---

(1) ابن أبي الضياف، **الإتحاف**، ج 7، سبق ذكره، ص 56.

(2) قابوس نامه، **النصيحة**، سبق ذكره، ص 316.

(3) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 17، سبق ذكره، ص 209.

(4) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 10، سبق ذكره، ص 336.

(5) ونقصد بتهميش الحرة إهمال الرجل لها في جلّ الحالات وانشغاله بملكات اليمين.

ويعتبر الغلمان أوفر حظاً من الجواري في هذا المجال عادة إذ أنهم لم ينبذوا، بل تعوّد عليهم أسيادهم بطول المعاشرة، وأفادوا أحياناً من عجمتهم في إثراء الثقافة العربية. فقد كان لمولى الجارية مخارق الذي علّمها الغناء فراش رومي وكان يغني بالرومية صوتاً مليح اللحن، فطلب منها أن تأخذ هذا اللحن الرومي فتنقله إلى شِّعر من أصواتها العربية[1].

ولكن أمثال هذا الفراش قلة، إذ تعلم جلّ العبيد اللغة العربية ليقوموا بوظائفهم على الوجه الأكمل ولينصهروا في المجتمع، كما أنهم تلقوا تدريباً أو تعليماً لعب دوراً هاماً في خلق شخصياتهم[2]، وساعدهم على الاضطلاع بأدوارهم على الوجه المطلوب. وهو أمر يختلف بحسب ما يُنتظر من كل جنس.

II - الاختلاف في التدريب

اختلف تكوين إماء العامة وعبيدها عما تلقّاه مماليك الخدمة في القصور وعن تدريب جواري وغلمان اللذة، لارتباط هذه العملية بالمهمة التي يستعد لها الغلام أو الجارية.

ولم تعِر المصادر التي عدنا إليها أهمية لكيفية إعداد العامة جواريهم وغلمانهم للقيام بأدوارهم على الوجه المطلوب، وجلّ ما وصلَنا في هذا الصدد حرص الرجل من العامة على تعليم جاريته في الكتاتيب صحبة الغلمان إلى حدّ بلوغها ثم بيعها[3]، لربح أضعاف ثمنها. ولم نعثر فيما اطلعنا عليه على ما يساعدنا على تبيُّن المواد التي تعلمتها جارية العامة أو القيم التي نشأت عليها، غاية ما وجدناه انبهار بعض «الشعراء» و«المغنين» بإماء يسعين إلى جمع ضريبتهن ويتغنين[4]، فاشتروا منهن الأغاني بأثمان أدركت المؤديات أنفسهن أنها لا تقارن بما سيجنيه الشارون

---

(1) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 5، سبق ذكره، ص 184.

(2) T. Laqueur, *La fabrique du sexe*, p. 240.

(3) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 15، سبق ذكره، ص 176.

(4) المصدر نفسه، ج 6، ص 394، 500، 516.

من ثروة من وراء مقطوعاتهن الموسيقية، إلا أن الفقر والكتابة[1] أجبرا ثلاث جوارٍ على بيع ألحانهن كارهات[2]. ولم يحدد لنا الراوي أصحاب الشِّعر أو اللحن في الخبر الأول والثاني[3]، فلا نعرف إن كان ما قدمته الجاريتان هو من شِعرهما ومن صنعتهما أم أنهما رددتا أعمال الغير، إلا أن إتقانهما للغناء كافٍ ليشهد لهما بالبراعة. وغنّت الجارية في الخبر الثالث بلحن لسياط (ت 169هـ)، وهذا ما يعني أن بيئة الأمة مكّنتها من ثقافة موسيقية نتيجة احتكاكها بالفضاء الخارجي، رغم أنها حرِمَت من التعلم أو من محاولة إغراء السيد واستمالته: (الكامل)

أَصَلاحُ إنِي لَا أُرِيدُكِ لِلصبَا فَدَعِي التَشَملَ حَوْلَنا وَتَبَذلِي
إنِي أُرِيدُكِ لِلْعَجِينِ وَللرحَا وَلِحَمْلِ قِرْبَتِنا وَغَلْيِ المِرْجَلِ[4]

ونشّئت الجواري على ضرورة إتقان العمل وأدائه دون توقف أو تململ وعلى الخوف من السيد بحسب ما تبيناه من قول إحداهن: «مولاتي تنتظرني والقربة على ظهري»[5]. فالطاعة العمياء هي أهم درس ينبغي أن تتعلمه الأمة، وهي في الآن ذاته أقدس الواجبات التي يجب أن تقوم بها. فالخضوع مفتاح الدور الاجتماعي الذي يجب أن تضطلع به وتقبله، إذ لا مفر لها منه، ولا وسيلة لديها لتغييره. ولا يختلف وضعها هذا عن وضع غلمان العامة، فقلما يتمكن هذا الصنف من الغلمان من التعلم أو التعليم لكنهم قد يكونون في حالات مطبوعين على قول الشِّعر وروايته[6]، وصناعة الألحان[7]، أو ماهرين في العديد من المهن والصنائع[8]،

---

(1) الكتابة هي: «أن يشتري العبد نفسه وماله من سيده بمال يكتسبه العبد». ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ج 2، دار قهرمان للنشر والتوزيع، إسطنبول، 1985، ص 314.
(2) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 6، سبق ذكره، ص 500، 517.
(3) المصدر نفسه، ج 6، ص 394، 500.
(4) المصدر نفسه، ج 12، ص 505.
(5) المصدر نفسه، ج 6، ص 394، 500، 516.
(6) مثل الشاعر نصيب (ت 108هـ). المصدر نفسه، ج 1، ص 264. أو أبو عطاء السندي (ت 180هـ). المصدر نفسه، ج 17، ص 208.
(7) مثل معلى بن طريف وأخيه ليث. المصدر نفسه، ج 6، ص 452.
(8) توفيق بن عامر، **الحضارة الإسلامية وتجارة الرقيق**، سبق ذكره، ص 446-448.

فالعامة يقتنون جواريهم وغلمانهم عادة للعمل وتلبية رغبات السيد المادية فحسب، ولهذا لم يحظَ هؤلاء العبيد بقسط وافر من العلم.

وفي المقابل، كان الأثرياء والخلفاء أحرص من العامة على تعليم مماليكهم وتنشئتهم علمياً وأخلاقياً ضماناً لحسن أداء واجباتهم، فأصناف هؤلاء عديدة ووظائفهم متنوعة ولا سبيل إلى إتقانها دون تلقي تدريبات مختلفة. فما أوجه إعداد العبيد لمهامهم في القصور؟ وما المعايير المتحكمة في اختلاف هذه التدريبات؟

زخرت قصور الخلفاء منذ خلافة معاوية بن أبي سفيان بالخدم والحشم اقتداء بملوك الحضارات المجاورة. وما من شكّ في أن هؤلاء الخدم، جواري كانوا أو غلمان، تلقوا تكويناً يمكّنهم من القيام بواجبهم على الوجه الأكمل، بخاصة أنهم لم يوجدوا لخدمة السيد فحسب، بل لإكسابه هيبة أيضاً. ورغم أن المصادر أشارت إلى عملية التكوين إلا أننا لم نجد لها تفصيلاً إلا في المراجع المتأخرة التي تحدثت عن حياة القصور أساساً.

واستخدم هؤلاء الخلفاء الخصيان في قصورهم[1]، فكان الخصاء أول مظهر من مظاهر تنشئة هذا الصنف من الغلمان وتوجيههم إلى وظائف معينة لأنه مثل طقس عبور من وضع اجتماعي إلى آخر[2]. وقد استُعمِل الصقالبة للخدمة اليومية باعتبار أن «الصقلبي متى خصيَ صار أجود خدمة وأفطن لأبواب المعاطاة والمناولة، وهو لها أتقن وبها أليق وتجده أيضاً أذكى عقلاً عند المخاطبة»[3]، في حين اعتبِر خصاء الأسود خسارة كبيرة للسيد «لأن الحبشي متى خصيَ سقطت نفسه وثقلَت حركته وذهب نشاطه»[4]، رغم أنه أقدر من غيره على مواجهة

---

(1) شأن العديد من الحضارات الأخرى. يمكن الرجوع أيضاً إلى: الإدريسي، **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**، ج 1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1994، ص 89. حول الخصاء يمكن الاطّلاع أيضاً على:

M. Chebel, *L'esclavage en terre d'Islam*, pp. 75-82.

(2) عبد الصمد الديالمي، «الجنسانية في المجتمع العربي، ورقة عمل في حلقة نقاشية»، **المستقبل العربي**، العدد 299، 2004، ص 209.

(3) الجاحظ، **الحيوان**، ج 1، سبق ذكره، ص 82.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص83.

الصعاب والقيام بالمهام الشاقة[1].

ويعتري الخصيان بكل أعراقهم بعد هذه «المحنة» تغييرات خلقية تمنعهم من القيام بوظائف معينة تستوجب منهم بذل جهد جسدي أو فكري، فلا ترى «أحداً منهم قط نفذَ في صناعة تنسب إلى بعض المشقة وتضاف إلى شيء من الحكمة مما يعرف ببعد الروية»[2] لما يعتريه من «نقص من شدة الأسر، وارتخاء معاقِد العصب، وتقريب من الهرم والبِلى»[3]. وتعرض له أمراض نفسية، فتصبح أخلاقه «شبيهة بأخلاق النساء، ويصير شديد الغضب، محباً للنميمة، مفشياً للأسرار، حسوداً للفحول[4]»، ويصير قريباً من الإناث، ويكلّف بحراستهن، لأنه في النهاية ذكر مختلف عن غيره، لا هو بالمرأة الضعيفة العاجزة عجزاً تاماً، ولا هو بالذكر الكامل الفحل الذي يخشى معه الحمل، وإن كان يخشى معه الزنا. «فإذا قُطِعت خصيته قَويت شهوته[5]»، وصار «طول السواد وقرب الوساد» دافعاً يحفزه على جماع نساء ضاق بهن القصر ولم يعد السيد قادراً على عدهن ومراعاة شهواتهن.

ومن هذا المنظور يكون الخصاء محدداً لوظائف الخصيان، والسلوك الاجتماعي الذي يجب أن يسيروا عليه، والدور الذي يجب أن يقوموا به في المجتمع. فقد زخرت بهم قصور الخاصة، وتعلموا مبادئ تعينهم على ممارسة وظائفهم على النحو الذي ينتظره منهم مجتمعهم. ومن أولى الدروس التي كان الخدم يتلقونها «آداب التعامل مع السيد» لا سيما إن كان من الخاصة. وقد ألحّت المصادر على أن خدمة الملوك وخدمة الأدباء مختلفة عن خدمة غيرهم، فقد نصح بعض الخدم الذين عملوا في قصور الملوك زميله المقبل على خدمة أديب قائلاً إن «الأديب، وإن لم يكن ملكاً، يجب على الخادم أن يخدمه خدمة الملوك، وأن يحرص على خدمته دون أن يطلب منه، وإن استلزم الأمر أن يُدني له نعله ويضع

---

(1) الجاحظ، **الرسائل**، «رسالة فخر السودان على البيضان»، ج 1، سبق ذكره، ص 195، 201.

(2) الجاحظ، **الحيوان**، ج 1، سبق ذكره، ص 82.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 81.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 91.

(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 77.

النعل اليسرى أمام الرجل اليسرى»[1].

ينبئ هذا المقطع بوجود آداب خاصة بخدمة الملوك لم يتم التطرق إليها والتعمق في ذكرها، وهي آداب قد تطورت بمرور الزمن، ولعلّها وصلت إلى حدّ النضج مع الإمبراطورية العثمانية، إذ «يبدأ تدريب الغلمان في القصور العثمانية بمجرد دخول الخصي ردهة القصر التي ما زالت تحتوي عصا الجلد التي كان المدربون يستقبلون بها الوافدين الجدد. فكل خصي حديث العهد كان يلقَى على الأرض وتكبل يداه وقدماه معاً ويجلَد دون اقتراف ذنب، ويقوم خصي أقدم منه بضربه ضرباً متواصلاً لا ينقطع ما دام الخصي قادراً على تحمل الألم ويجبر الآخرون جميعاً على أن يراقبوا ويتعظوا»[2]. ويختزل الضرب جملة من التحذيرات والتنبيهات، فيتعلم آداب القصر، ويلتزم بها التزاماً صارماً، فما الضرب القاسي سوى تمهيد لعقاب أقسى وأشد إن تهاون العبد في القيام ببعض الواجبات. ثم تنطلق عملية التدريب الفعلية، فيحشر الغلمان في مضاجع مكتظة، ويترعرعون وهم يلعبون مع الأولاد الآخرين والجواري الصغيرات، ويتلقون تدريبهم على أيدي خصيان أسبق منهم في الميدان تدريباً شبيهاً بنظام المدارس العسكرية، فهو تكوين يراوح بين الترغيب والترهيب، يمكّن الغلام من اللعب في مرحلة أولى، ثم يخضعه لتدريب قاسٍ يعدّه لمهام الحراسة وقضاء حاجات السلطان وحريمه في مرحلة ثانية.

وإذا ما تمكن الغلمان من آداب خدمة الحريم ومن قوانين العمل فيه، «يعيّنون للخدمة لدى أبرز الشخصيات البارزة في الحرملك، أميرة كانت أو زوجة أو ابنة أو أخت سلطان من السلاطين أو لدى السلطانة الأم. وكان حلمهم هو الوصول إلى مرتبة كبير الخصيان السود»[3]، وهو المسؤول عن النساء الموجودات في الحريم حرائر كن أو محظيات أو جواري خدمة.

---

(1) الجاحظ، **البيان والتبيين**، ج 1، سبق ذكره، ص 490.
(2) أليف كروتييه، **عالم الحريم خلف الحجاب**، سبق ذكره، ص 180.
(3) أليف كروتييه، **عالم الحريم خلف الحجاب**، سبق ذكره، ص 181.

أما تدريب الجارية فيبدأ أيضاً لحظة قدومها إلى القصر[1]، بعد أن يفحصها خصيان مختصون ويتم قبولها، وبعد أن تعرض على السلطانة الأخيرة لتحصل على تأشيرة الانضمام إلى الحرملك. وفي هذه اللحظة يتحدد مصيرها، فإن كانت ممن سيلتحق بالحريم فإنها تلج عالم الحريم مباشرة لتتلقى تكويناً دقيقاً، وتستعد لتدريبات خاصة إن كانت من جواري الخدمة.

وتتدرب جواري الخدمة تدريباً شاقاً على آداب القصر، فعليهن أن يكن دائماً نظيفات ويحظر عليهن التثاؤب أو التمخط على الملأ، أو الكلام بصوت مرتفع، أو السير حافيات الأقدام، أو ارتداء ملابس غير أنيقة أو غير متناسقة أو غير نظيفة. ويجب عليهن تقليم الأظافر في مكان منعزل، والاستحمام مرة كل أسبوع وغسل الوجه بالماء والصابون كل صباح قبل الوضوء، واستخدام منشفتين للوضوء: واحدة للوجه وأخرى للقدمين، وغسل المناشف مرة كل أسبوع، هذا غير المناشف الخاصة بالاستخدام اليومي[2].

وإلى جانب التشبّع بهذه الآداب، تتعلم الجواري دروساً أخرى في كيفية القيام بوظائفهن، فيصاحبن النائبات لمعرفة كيفية القيام بالأعمال المطلوبة منهن. «وبعد التدريب يتم توزيعهن على أجنحة الحريم في وظائف محددة مثل إعداد الطعام أو تقديم القهوة أو أعمال النظافة داخل الحريم، فإذا ظهرت من بينهن من ليس لها القدرة على التعلم واستيعاب تقاليد الحريم يقوم القصر بتزويجها على الفور»[3]، أي أن الجارية المخصصة للخدمة تخضع لتدريبات عدة منها ما هو نظري ومنها ما هو دروس تطبيقية. ويعتبر نجاحها في هذه الدروس المحدد الرئيسي لاستمرارها في القصر.

وتبيّن لنا المقارنة بين هيئة الجواري والغلمان العاملين في القصور أن إعداد الغلمان يعتمد أساساً على «العنف»، فهو تدريب صارم، قاسٍ، لا مفر للعبد من

---

(1) وسنقتصر في هذا العنصر على العصر العثماني لسكوت المصادر السابقة عن هذا الجانب فيما اطّلعنا عليه.

(2) ماجدة صلاح مخلوف، **الحريم في القصر العثماني**، سبق ذكره، ص 33-34.

(3) المرجع نفسه، ص 23.

تحمله، لأنه ذكر بالأساس فيتعامل معه المجتمع بقسوة تجعله قادراً على مجابهة مشاق الحياة. وهذا عين ما ترمي إليه عملية «بناء الرجولة»، إذ تعود المجموعة الذكر على دخلنة القيم المنتظرة منه[1]، وبخلاف ذلك يطغى اللين على معاملة الجواري إذ كانت النائبة تعامل اللواتي يتدربن تحت إشرافها معاملة الأم لابنتها، واللين من الصفات التي خصت بها الأنثى. فالاختلاف بينهما في مجال التدريب اختلاف ثقافي اصطناعي قوامه تنشئة الذكر على الشدة والقوة وتدريب البنت على اللين والرفق.

وإلى جانب عبيد الخدمة بجنسيهما تحوي القصور مماليك ومملوكات مكلفين بمهام متنوعة تستوجب تدريبات عديدة. فما خصائص هذه التدريبات وما مدى تأثيرها في «صنع» الاختلافات بين عبيد الخدمة وغيرهم من أصناف العبيد؟

عجّت القصور منذ العصر العباسي بجوار مخصصات للمتعة، وقينات مكلفات بإمتاع السيد والترفيه عنه، وازدحمت القصور والثكنات بغلمان متعة وآخرين مخصصين للحروب. ولم يكن تحديد مهام هؤلاء العبيد اعتباطياً، بل كان مسبوقاً بإعداد كبير.

وتجدر الإشارة إلى أن سعر الجارية «الخام» يتضاعف إذا ما هذّبت ونشّئت على العلم والغناء. وقد كان النخّاسون يحرصون على شراء الجواري الصغيرات وتوليدهن وتأديبهن وتخريجهن، ليكسب التجار والمرتزقون منهن أموالاً طائلة، وليتمتع الرجال الطالبون للذة بما تقدمه لهم الجواري من متع.

وتُنشأ الجارية على قيم معينة تلائم الدور الاجتماعي المخصص لها وهو إمتاع السيد. وكيف يمكن القينة أن تكون غير ما كانت عليه، وهي التي «تنشأ من لدن مولدها إلى أوان وفاتها بما يصد عن ذكر الله من لهو الحديث وصنوف اللعب والأخانيث، وبين الخلعاء والمجان ومن لا يسمع منه كلمة جدّ ولا يرجع منه إلى ثقة ولا إلى دين (. . .) ثم لا تنفك عن الدراسة لصناعتها، منكبة عليها، تأخذ من المطرحين الذين طرحهم كله تجميش وإنشادهم مراودة. وهي مضطرة إلى ذلك في

---

(1) حول بناء الرجولة يمكن الاطّلاع على:
G. Falconnet, N. Lefaucheur, *La fabrication des mâles*, Paris, Seuil, 1975.

صناعتها (. . .) وإنما فرق بين أصحاب الصناعات وبين من لا يحسنها التزيد فيها والمواظبة عليها، فهي لو أرادت الهدى لم تعرفه (. . .) لأن فكرها وقلبها ولسانها وبدنها مشاغيل بما هي فيه»[1].

هذا يثبت أن سلوك القينة وأخلاقها وهيئتها ومبادئها ثمرة دروس تلقتها وليست وليدة طبيعة فطرية فيها. وقد وضّح لنا هذا الشاهد المبادئ التي تربت عليها الجارية والقيم التي نشأت عليها والدروس التي تلقتها حتى تقوم بالدور الذي خصها به المجتمع ولا سبيل لها لتغييره.

أراد الرجال - تقليداً للحضارات الأخرى - أن يعيشوا حياة لهو تنسيهم مشاغلهم[2]، فحافظوا على هيبتهم أمام الحرائر وتحللوا أمام الأمة من كل القيود التي تكبلهم أثناء أداء دورهم، «فترى الرجل الحليم والشيخ الركين يسمع الصوت المطرب من المغني المصيب فينقله ذلك إلى طبع الصبيان وإلى أفعال المجانين فيرقص كما يرقص الحدث الغرير والشاب السفيه[3]»، وتجد خليفة يرمي بنفسه في بركة خمر[4]، وآخر يثب ويطلب من جواريه أن يفعلن مثلما يفعل، فيدور في الدار ويدرن معه، ولا يزال يدور كما يدور الصبيان ويدرن معه حتى يخر مغشياً عليه ويقعن فوقه لا يعقِل ولا يعقِلن[5].

إن الجواري منتوج صُنِعَ ليلبي حاجة نفسية ملحة لدى المستهلك تتمثل في إشباع كل حواسه من لمس وسمع وبصر، والحواس هي مفتاح الشهوة، فـ«للعين النظر إلى القينة الحسناء والمشهية إذ كان الحذق والجمال لا يكادان يجتمعان لمستمتِع ومرتع وللسمع منها حظّ الذي لا مؤونة عليه، وللمس فيها الشهوة (. . .) والحواس كلها رواد القلب»[6].

---

(1) الجاحظ، **الرسائل**، «رسالة القيان»، ج 2، سبق ذكره، ص 176-177.
(2) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 15، سبق ذكره، ص 89، 91.
(3) الجاحظ، **الرسائل**، «كتاب النساء»، ج 3، سبق ذكره، ص 143.
(4) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 1، سبق ذكره، ص 72-74.
(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 82-83.
(6) الجاحظ، **الرسائل**، «رسالة القيان»، ج 2، سبق ذكره، ص 170-171.

وقد أدركت القينة هذا الأمر كل الإدراك، فلقنت المعلمة منهن تلميذاتها: (الكامل)

يَا صَاحِبَيَّ دَعَا المَلامَةَ وَاعْلَمَا   أَن الهَوَى يَدَعُ الكِرامَ عَبِيدا[1]

فكانت القيان بذلك مستوعبات للدروس التي ينقلب بها السحر على الساحر، ويصرن بها سيدات أسيادهن المرتاحين لهذا الوضع المستعذبين له في الظاهر: (الرجز)

أَمْسَى مُطِيع كَلِفًا   صَبا حَزِينًا دَنِفا
حُرا لِمَن يَعْشَقُهُ   بِرِقِهِ مُعْتَرِفَا[2]

والملاحظ أن الجارية تنخدع بتلك اللعبة الاجتماعية، وتندمج فيها، وتتقمص الدور المحدد لها وتتخيل نفسها الفاعلة المسيطرة على الوضع المحركة له، في حين أنها مفعول بها، تمشي في الطريق الذي سطره لها المجتمع الذكوري الساعي إلى التمتع بأنواع متعددة من النساء والراغب في جمعهن داخل مؤسسة الحريم. فتتنافس الواحدة منهن مع غيرها من أجل الحصول على قلب السيد والوصول إلى مرتبة المحظية ولِمَ لا أم الولد فالعتق.

وهكذا نتبيّن أن جلّ الجواري نشّئن على توظيف كل قدراتهن من أجل فتنة الرجال، وقد اندمجن في هذا الدور اندماجاً أضحت معه تصرفاتهن ميزة لهن وشعاراً في الحياة يوقعن به أكثر من رجل في حبالهن[3]. فلم تكن لهن غاية - في الظاهر - غير المبالغة في ارتداء اللباس الفاخر واكتساب أثمن الحلي: (الخفيف)

إنـمَا هَـمهُـن أنْ يَتَحَلـيْـ   ـنَ سُموطًا وَسُنْبُلًا فارِسِيا

---

(1) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 6، سبق ذكره، ص 468.

(2) المصدر نفسه، ج 13، ص 201. المصدر نفسه، ج 17، ص 50: (السريع):

يَا مَنْ أَتانا بالشَفاعات   مِن عِنْد مَنْ فيه لَحاجاتي
إنْ كُنْتُ مَولاكَ فَإن التي   قَد شَفَعَتْ فيك لَمَوْلاتي

(3) «أتى أبان بن عبد الحميد الشاعر (ت 200هـ) رجلاً من البصرة وله قينة يقال لها سلسل، فصادف عندها محمد بن قطن الهلالي وعثمان بن الحكم الثقفي، فقال: «فتنت سلسل قلب ابن قطن، ثم ثنت بابن صخر فافتتن، فأتيت اليوم كي أنقذهم فإذا نحن جميعاً في قَرَنٍ»». المصدر نفسه، ج 10، ص 275.

مِنْ سُموطِ المَرْجانِ فُصَلَ بِالشذْ رِ فَأَحْسِنْ بِحُلْيِهِن حُلِيا[1]

وكان كل هذا إرضاء لما تخيلن أنه يمثل غرور الأنثى والحقّ أنه غرور الرجل الذي يسعى إلى الحصول على كل جديد وجميل، ويتأكد لنا هذا أكثر عند البحث في كيفية تدريب الغلمان، وبخاصة تهيئة غلمان المتعة.

لقد انقسم تدريب غلمان القصور وتعليمهم إلى صنفين مختلفين باختلاف الغاية التي يُقتنون من أجلها. فاختلف تكوين غلمان المتعة عن تكوين غلمان الجيوش. وسنحاول الإلمام بخصوصيات كل فئة من فئات الغلمان المذكورة.

لقد أولِع أهل المجتمع العباسي بالغلمان، جاء في مفاخرة الجاحظ: «لو نظر كثَير وجميل وعروة ومن سميت من نظرائهم إلى بعض خدم أهل عصرنا ممن قد اشتري بالمال العظيم فراهة[2]، وشطاطة[3]، ونقاء لون، وحسن اعتدال، وجودة قدّ وقوام، لنبذوا بثينة وعزة وعفراء من حالق»[4]. فقد عجّت القصور بالفتية الذين «يشبهون الشمس الطالعة والقمر المنير والكواكب الزاهرة»[5]، وبالغلمان «الروقة المُرد والخدم البيض الفره في نهاية الحسن والكمال والنظافة»[6]، ما اضطر بعضهم إلى حجب غلمانه كما تحجب النساء[7].

وادخر المجتمع، في المقابل، صنفاً آخر من العبيد للشدائد والحروب. فقد بالغ الأندلسيون في جمع الصقالبة عند قدوم عبد الرحمن الداخل (138-172هـ) إلى الأندلس لعدم اطمئنانه للجنود القدامى، فقرر عزلهم وأمر بشراء المماليك[8]

(1) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 11، سبق ذكره، ص 83.

(2) «الفراهة: الحسن والملاحة». ابن منظور، **لسان العرب**، سبق ذكره، (ف-ر-ه).

(3) «الشطاط: الطول واعتدال القامة». المصدر نفسه، (ش-ط-ط).

(4) الجاحظ، **الرسائل**، «المفاخرة بين الجواري والغلمان»، ج 2، سبق ذكره، ص 105.

(5) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 4، سبق ذكره، ص 453.

(6) المصدر نفسه، ج 19، ص60. «الروقة أول الشباب». ابن منظور، **لسان العرب**، سبق ذكره، (ر-و-ق).

(7) «أبلغني مولى يسر أنه جرى بينه وبين أخيه سبب فحجبه كما تحجب النساء، وأمر بالحجر عليه، وأمره ألا يخرج من داره إلا ومعه حافظ له أو موكل به». الأصفهاني، **الأغاني**، ج 7، سبق ذكره، ص 159.

(8) ذنون عبد الواحد، «تنظيمات الجيش في الدولة العربية الإسلامية»، سبق ذكره، ص 7.

وتعليمهم أساليب القتال دون اللغة، واهتمّ الحكم الأول بجلب عبيد من المرتزقة، فكانوا يسمون الخرس لجهلهم بالعربية، واستخدمهم بخاصة في قصره ليكونوا قوة للطوارئ تتولى القضاء على الحركات المناوئة للسلطة بسرعة[1]. وألّف المعتصم جيشاً من العبيد متكوناً من الصقالبة والأفارقة والأتراك بخاصة، ليكون وطيد الصلة بشخص الخليفة وليتمكن من تجاوز الفوارق القائمة بين العرب والفرس في صلب جيشه. وكثّف السلاطين المماليك في المشرق من شراء العبيد، فكان المنصور قلاوون (678-689هـ) يجلس بالرحبة بالطباق[2] في غير أيام الخدمة ويخرج كل طبقة إلى الرحبة، ويلعبون بين يديه بالرمح، ويركبون مع الخدام لرمي النشاب[3]، «وكانت للمماليك بهذه «الطباق» عادات جميلة أولها أنه إذا قدم بالمملوك تاجره عرضه على السلطان، ونزله في طبقة جنسه، وسلمه إلى طواشي برسم الكتابة، فأول ما يبدأ به تعليمه ما يحتاج إليه من القرآن الكريم، وكل طائفة لها فقيه يحضر إليها كل يوم، ويأخذ في تعليمها كتاب الله تعالى ومعرفة الخطّ والتمرن بآداب الشريعة، وملازمة الصلوات والأذكار. وكان الرسم إذ ذاك ألا تجلب التجار إلا المماليك الصغار، فإذا شبّ الواحد منهم، علمه الفقيه شيئاً من الفقه، وأقرأه فيه مقدمة، فإذا صار إلى البلوغ أخذ في تعليمه أنواع الحرب من رمي السهام، ولعب الرمح، ونحو ذلك. فيستلم كل طائفة معلم حتى يبلغ الغاية في معرفة ما يحتاج إليه. وإذا ركبوا إلى لعب الرمح، أو رمي النشاب، لا يجسر جندي ولا أمير أن يحدثهم أو يدنو منهم»[4].

وهكذا عمد المماليك إلى تنشئة غلمانهم على ما يمكنهم من تأدية وظيفتهم التي جلبوا من أجلها، وهي مساعدة أسيادهم على تدعيم سلطتهم وعلى فرض

---

(1) ذنون عبد الواحد، «تنظيمات الجيش في الدولة العربية الإسلامية»، سبق ذكره، ص 8.

(2) والطباقات بمثابة المدارس العسكرية التي يتعلم فيها المماليك. المقريزي، **الخطط**، ج 3، سبق ذكره، ص 65-66. أحمد ابن أبي الضياف، **الإتحاف**، ج 3، سبق ذكره، ص 36.

(3) ابراهيم ابن دقماق، «النفحة المسكية في الدولة التركية»، من كتاب **الجوهر الثمين في سير الخلفاء والملوك والسلاطين**، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، المكتبة العصرية، بيروت، 1990، ص 85.

(4) المقريزي، **الخطط**، ج 3، سبق ذكره، ص 65-66.

أنفسهم، ولن يتم لهم هذا إلا بالدفاع عن أراضي المسلمين ومحاولة التوسع في الفتوحات، ولهذا كانت العلوم الدينية أول دروس يتلقاها الغلمان، حتى إذا ما استوعبوها تلقوا تكويناً عسكرياً قاسياً يخول لهم القيام بأدوارهم على الوجه الأكمل[1].

ولو قارنّا بين تدريب هذا الصنف من غلمان القصور وبين تكوين الجواري للاحظنا غياب عنصر الإغراء والدلال. فالجارية تعلّم وتثقّف في جلّ الحالات لتغري الرجل، والجندي وإن كان عبداً، فإنه يعلّم عادة لينوب عن السيد الغارق في بحور الصراعات السياسية أو في لجّ الهوى، ويصير ساعده الأيمن، فيحتل مناصب سياسية مرموقة قد تكون منصب الحاكم أحياناً. ولتحقيق هذه الغاية كان التعليم الذي تلقاه هؤلاء الغلمان تعليماً ملائماً للدور الاجتماعي الذي خصصه لهم المجتمع، أي أنهم صنعوا أساساً للقيام بهذه الوظيفة وفقاً لبنياتهم الجسدية. ولهذا «كان تجار العبيد الذين يرسلهم السلطان إلى الخارج يشترون العبيد دون النظر إلى معتقداتهم ولا إلى أجناسهم، وإنما كانت خصائص الجسد والاكتمال الجسماني هي المحدد الرئيسي لاختيارهم»[2]. ولهذا نلاحظ الغياب البارز للإناث في هذا المجال، إذ «لا قدرة لهن» على حمل السلاح، وإن حرّكنه فبغاية الاستعراض الفني وفتنة الرجال.

ويختلف تكوين الغلمان الجنود عن تدريب غلمان مجالس المتعة، لاختلاف أدوارهم أساساً. فقد تمّ اقتناء عبيد الجيوش للقضاء على الفتن الداخلية[3]، وللدفاع عن الإسلام في حدود المناطق الراجعة بالنظر إلى السادة وربما للتوسع

---

(1) وتطورت «مدارس» تعليم المماليك في عصور لاحقة لتشمل بقية العلوم التي لم تكن تدرس في الطباقات. فقد كان الدارسون في المدرسة الحربية التي أسسها المشير الأول أحمد باي بتونس يتلقون «العلوم الهندسية والمساحة والحساب وتعليم اللغات بخاصة العربية والفرنسية والإيطالية والتركية بالإضافة إلى العلوم الإسلامية». هكذا يتخرج العبد الجندي مثقفاً، متعلماً تعليماً شاملاً. ابن أبي الضياف أحمد، **الإتحاف**، ج 3، سبق ذكره، ص 36.

(2) محمد طاهر المنصوري، **تجارة العبيد**، سبق ذكره، ص 289.

(3) ذنون عبد الواحد، «تنظيمات الجيش في الدولة العربية الإسلامية»، سبق ذكره، ص 7.

خارجها[1]. وفي المقابل «صُنِع» غلمان المجالس تلبية لحاجة سادة يرغبون في الترفيه عن أنفسهم عند انغماسهم في عالم اللذات.

وهكذا يلوح أن التنشئة كانت الوسيلة التي انتهجتها «سلطة الضبط» لحمل العبيد على تلبية ما ينتظر منهم من أدوار في المجتمع. ولكن عملية التدريب هذه تقتضي إلزام الجواري والغلمان بهيئة محددة تتلاءم مع أدوارهم.

III - الاختلاف في الهيئة

يشتري الرجل الجارية أو الغلام ولا بدّ له حينها من إبرازهما في هيئة تختلف باختلاف جنس العبد وسنه والطبقة التي ينتمي إليها سيده. وتكمن أهمية دراسة اللباس والزينة في كونهما طريقة إعلان الفرد عن هوياته الجنسية والجندرية وعن أدواره. وهما بالإضافة إلى ذلك وسيلتان تميزان كل طبقة من طبقات المجتمع وتعبّران عن مختلف الوظائف التي يضطلع بها الفرد داخل الجماعة.

وفي محاولة للإلمام بهذا الجانب من حياة كل من الجارية والغلام سنبحث عن مدى اختلاف هيئة الغلام عن مظهر الجارية، وعن تغير هذه الهيئة بتغير الطبقة الاجتماعية التي يعيشان فيها، وسنبدأ هذا العنصر بدراسة هيئة عبيد العامة لأنهم من أكثر فئات المماليك تهميشاً، إذ لم تتعمق المصادر في تفصيل هيئة غلمان الخدمة وجواريها عند العامة. بيد أن كتب الفقه والمراجع الحديثة مكنتنا من رصد بعض ملامح حياة هذه الطبقة.

يبدو أن الرسول ألَحّ على أن تكون كسوة الجارية والغلام مماثلة لما يلبس السيد[2]، إلا أننا نتبيّن اختلافاً في إكساء الجواري والغلمان بحسب وظائفهم رغم نزرة المادة في هذا المجال. فقد صوّر لنا الطبري حالة الغلمان السود الثائرين في المدينة سنة خمس وأربعين بعد المئة، قائلاً: «ترى الأسود منهم في بعض عمله يسمع نفخ البوق، فيصغي له حتى يتيقنه، ثم يوحش بما في يده، ويأتم الصوت

---

(1) محمد طاهر المنصوري، **تجارة العبيد**، سبق ذكره، ص 289.

(2) في **صحيح مسلم** باب موسوم بـ«إطعام المملوك مما يأكل وإلباسه مما يلبس». مسلم، **صحيح مسلم**، جمعية المكنز الإسلامي، القاهرة، 1421هـ، كتاب الأيمان، باب 10-15.

حتى يأتيه (. . .) وكان الفارس ليلقى الأسود وما عليه إلا خرقتان على عورته»[1]. ولكن يبدو أن هؤلاء السود قد شكلوا الاستثناء في هذا المجال، وبخاصة أن طبيعة عملهم مختلفة عن البقية، فهم يعملون في السباخ وفي الأراضي البعيدة عن تلك التي يسكنها السادة، ولم يتلقوا تنشئة اجتماعية تجعلهم يستجيبون للمقاييس التي اختارتها المجموعة وينضوون تحت لوائها.

أما بقية الغلمان الذين يعيشون مع سادتهم فكانوا يتزورون بالفُوَط، وهي إما أن تكون مسبَلَة أو يلوونها على الفخذين ويخرجونها من بينهما ليشدوها إلى أوساطهم[2]، وليست الفوطة هي اللباس الوحيد لهؤلاء فإذا انتهوا من أعمالهم أو أرسِلوا في مهام فإنهم يخلعون الفوط ويظهرون بملابس اعتيادية، ويميل الخدم في العادة إلى ارتداء الملابس الملونة والمزركشة، وكانوا يرتدون الأزر الغليظة والنعل الصفر أو الحمر بلا كعب لسهولة الحركة فيها[3].

وألبس السادة جواري الخدمة الفوط والمآزر والملابس الخشنة السوداء، وهي ملابس تلائم طبيعة الأعمال التي تقوم بها الجارية، فلا يبدو عليها الاتساخ سريعاً[4]، بالإضافة إلى أن كلاً من الجارية والغلام كانا يلبسان الغمرة، وهي ثوب أسود يلبسه العبيد والإماء[5]. وبالمقارنة بين ملابس الجواري والغلمان المخصصين للخدمة تتبيّن أنها كانت متشابهة في أشكالها وفي أنواعها، لأنها تصنع من الأقمشة الرديئة والرخيصة السعر[6]، لكن المصادر في كل الأحوال لم ترصد لنا خصوصيات ملابس الأمة الوخش، هل هي ملابس نسائية قصيرة أم هي

(1) الطبري، **التاريخ**، ج 7، سبق ذكره، ص 610-611.

(2) عبد الرسول سُلَيْمة، «ملابس العمل لذوي المهن والحرف»، مجلة **سومَر** (*Sumer*) T: XXXVII, n° 1-2, 1981، ص 243، نقلاً عن الشريشي، **شرح مقامات الحريري**، ج 3، ص 236.

(3) المرجع نفسه، ص 243.

(4) المرجع نفسه، ص 243.

(5) دوزي رينهارت، **المعجم المفصل بأسماء الملابس عند العرب**، ترجمة أكرم فاضل، اللسان العربي، م 16، ج 3، ص 166.

(6) عبد الرسول سُلَيْمة، «ملابس العمل لذوي المهن والحرف»، سبق ذكره، ص 243.

الثياب نفسها التي يرتديها الغلمان؟ رغم أننا نرجح الاحتمال الثاني استناداً إلى المثل «مِن قريب يُشبه العبد الأمَة»[1].

وحتى تكتمل الهيئة التي رسِمت للعبيد أُلبِسوا خاتماً أصفر من نحاس[2]، فتحوّل الخاتم من أداة زينة إلى أداة ميز طبقي[3]. وهذا التحديد لهيئة الجارية والغلام يؤكد أن المجتمع ينزع عن الأمة المخصصة للخدمة ميزات الأنوثة إقصاء لها عن مجال الجنسانية[4]، ويسعى في المقابل إلى إبراز مظاهر رجولة العبد الذي أراده السادة أن يكون ساعدهم الأيمَن في مجالات عدة.

ولئن لم تسعفنا المصادر بما يساعدنا على تبيُّن ملابس عبيد العامة بجنسيهما باعتبارهم فئة مهمشة، فإننا وجدنا في مدونتنا ما يعيننا على تبيُّن هيئة الجواري والغلمان المخصصين للخدمة في القصور، إذ كان المماليك العاملون في بيوت الأثرياء والخلفاء أوفر حظاً من البقية. فقد تمّ الاهتمام بلباسهم وزينتهم اهتماماً يحقق الراحة النفسية للسيد الذي يريد أن يبصر الجمال في كل ما يحيط به، فأُلبِس الجواري في بعض الأحيان ما يفترض كونه خاصاً بالذكور، فكسا الخلفاء جواريهم وغلمانهم الأقبية والمناطق[5]، والقباء من الثياب التي يلبسها

---

(1) ويفسره الميداني (ت 518هـ) بقوله: «أي لا يكون بينهما كثير فرق يضرب في المتقاربين في الشبه»، الميداني، **مجمع الأمثال**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ج 2، دار المعرفة، بيروت، د.ت، ص 274.

(2) عبد الإله بنمليح، **الرق**، سبق ذكره، ص 368.

(3) ولم تنفرد الحضارة العربية الإسلامية بجعل «الحلي» أداة ميز طبقي، فقد كان العجم في الأندلس أيضاً يميزون عبيدهم بخواتم من نحاس. المقري، **نفح الطيب**، ج 1، سبق ذكره، ص 209.

(4) حثت الأدبيات العربية القديمة المتقبل من خلال ما حوته من قصص وأمثال على التمييز بين الأمة المخصصة للخدمة وبين المخصصة للوطء، فقد نهر أبو الأسود الدؤلي (ت 96هـ) - على سبيل المثال - أمته التي اشتراها للخدمة حين أخذت تتطيب وتتجمل له قائلاً: «اشتريتكِ للعمل ولم أشترِكِ للنكاح فأقبلي على خدمتك». الأصفهاني، **الأغاني**، ج 12، سبق ذكره، ص 505. الأبشيهي، **المستطرف في كل فن مستظرف**، ج 2، دار الفكر العربي، بيروت، 1997، ص 63.

(5) «دخل جحظلة (324هـ) على عريب (277هـ) عندما كان غلاماً وعليها منطقة وقباء». الأصفهاني، **الأغاني**، ج 10، سبق ذكره، ص 69. والمنطقة «اسم خاص بما يشده الرجل =

الرجال[1]، وهو أمر يبرز أنها في الأصل أزياء ذكورية سمح المجتمع للجواري بارتدائها في المجالس الخاصة.

وارتدت الساقيات السرابيل، أي القمصان المزررة، وهي عادة من لباس غلمان القصور[2]. قيل في إحداهن: (البسيط)

مَطْمومَةُ الشعر في قُمْصٍ مُزَرَّرَةٍ فِي زِيِ أَمْرَدَ سِيمَاهُ كَسيماها[3]

وقيل في أخرى: (الطويل)

مُزَرَّرَةَ السِرْبَال مهضومَةَ الحَشَا غُلامية التَقْطيعِ شاطِرَةَ القَد[4]

ويؤدي تزرير القميص - بحسب ما فهمنا من هذه الأبيات - إلى تفصيل الجسم تفصيلاً دقيقاً يجعله كاشفاً لمفاتنه.

ويرجع «الزيات» تزيّي الساقية بزي الغلام إلى ما تتطلبه مهنتها من خفة ورشاقة في التنقل والخدمة[5]، إلا أن كيفية تسريحها لشعرها توضح لنا أن هذا الزي جزء من آلة ابتدعها الرجال لتكون هذه الجارية شبيهة بالغلام لا مجرد خادمة، فرثيت مطمومةَ الشَعر، معقربةَ الصدغين، ويدل استعمال أسماء المفعول «مطمومة، معقرَبة» على أن المملوكة مفعول بها اختير لها أن تكون على هذه الشاكلة وأن تتجرد من المظاهر التي خصّ بها المجتمع المرأة لكي تصير أنثى في هيئة ذكر، مخالفة لما هو مألوف، يلهو بها الرجال في الأوقات التي يتحللون فيها من كل الضغوط الاجتماعية[6]، وهو أمر دال على نحت الهوية الجندرية.

= في وسطه». ابن منظور، **لسان العرب**، سبق ذكره، (ن-ط-ق). دوزي رينهارت، **المعجم المفصل بأسماء الملابس عند العرب**، مقال (منطقة)، سبق ذكره، ص 203. ويقابله نطاق المرأة. ابن منظور، **لسان العرب**، سبق ذكره، (ن-ط-ق).

(1) دوزي رينهارت، **المعجم المفصل بأسماء الملابس عند العرب**، (قباء)، سبق ذكره، ص 203.

(2) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 16، سبق ذكره، ص 541.

(3) زيات حبيب، «المرأة الغلامية في الإسلام»، في **المشرق**، السنة 50، 1956، ص 173.

(4) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 7، سبق ذكره، ص 151.

(5) زيات حبيب، «المرأة الغلامية في الإسلام»، سبق ذكره، ص 168.

(6) ولم يقتصر حضور هذا الصنف من الجواري على المشرق، بل تغنى الشاعر الأندلسي =

أما السقاة فقد لبسوا الثياب الحمراء بصفة خاصة وكذلك الملونة[1]: (الطويل)

وأَبْيَضَ في حُمْرِ الثياب كَأنه إذا ما بَدا نِسْرِينَةٌ في شَقَائِقَ

وارتدوا الريطة والملاءة، وهما مرادفان للإزار حيث هو لباس أنثوي أساساً. فالإزار لغة هو كل ما واراك وسترك، وهو العفاف، ويكنّى به عن النفس وعن المرأة، والإزار هو الملحفة[2]، أي أنه ثوب يختزل في معانيه الستر والحجب والمواراة، وهي مميزات اللباس الأنثوي أساساً[3]. إلا أن هذا الصنف من الغلمان قد ارتداه بشكل لافت للانتباه فخالف بين طرفي ثوبه على عاتقه وتوشحه، والوشاح منطقة عريضة تلبسها النساء[4]، فصار ثوباً حيادياً، لا هو بثياب الذكور ولا الإناث.

تداخل نظام الميز بين الجنسين في قصور الخلفاء فيما يتعلق بهيئة العبيد، ولبس الجواري والغلمان الملابس نفسها، فكان الساقي ذكراً في زي أنثى، والساقية أنثى تجمع لين «الأنوثة» و«خشونة» المظهر الذكوري. فأعجب الخلفاء بما صنعوا، وبالدمى التي ابتدعوها، وأرادوها مخالفة لما هو متداول. وبَهَر السقاة الحاضرين الذين ساووا بين الذكر والأنثى في هذا المقام، فصيّروا الاثنين

= الأسعد بن بليطة (توفي بعد 440هـ) بإحداهن قائلاً: (الطويل)

غُلامِيةٌ جاءَتْ وَقَدْ جَعَلَ الدجَى لِخاتَمِ فِيهَا فَص غَالِيَةٍ خَطا
مُحَيَّرَةُ الْعَيْنَيْنِ مِنْ غَيْرِ سَكْرَةٍ مَتى شَرِبَتْ أَلْحاظُ عَيْنَيْكِ إسْفَنْطَا
أرى نُكْهَةَ المِسواكِ في حُمْرَة اللمَى وَشارِبُكِ المُخْضَرِ بِالْمِسْكِ قَدْ خَطَا

ابن خاقان، **مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس**، تحقيق محمد علي شوابكة، ج 1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1983، ص 192. و«الاسفنط نوع من الأشربة». ابن منظور، **لسان العرب**، سبق ذكره، (س-ف-ط).

(1) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 7، سبق ذكره، ص 138، 161.

(2) ابن منظور، **لسان العرب**، سبق ذكره، (أ-ز-ر). دوزي رينهارت، **المعجم المفصل بأسماء الملابس عند العرب**، (ملاءة)، (ريطة)، (إزار)، سبق ذكره.

(3) القرامي آمال ، **الاختلاف**، سبق ذكره، ص 338-365.

(4) دوزي رينهارت، **المعجم المفصل بأسماء الملابس عند العرب**، (ملاءة)، سبق ذكره.

عرضة للتجميش[1]، وعدّوهما «جندراً ثالثاً» مثيراً للاهتمام والإعجاب لأنه خارق للمعتاد، منسجم مع مجالس الظرف، والظرف كما هو معلوم بحث متواصل عن الجمال وعن كل ما يحدِث المتعة ويدخل السرور في النفس[2]. ولكن أصحاب هؤلاء الغلمان والجواري كانوا يتعاملون مع مماليكهم باعتبارهم دمى، فيهبونهم لأول معجب يقول فيهم بيت شِعر[3]، أي أن هذا الصنف من العبيد خارج عن «حظيرة» السيد الشخصية يتسلى بهم ثم يهبهم لغيره.

تعقدت بتغير الزمان مهام جواري وغلمان الخدمة في القصور[4]، وتعددت وظائفهم، فتنوع لباسهم حسب المراتب التي احتلوها في القصر. فكانت كبيرة المسؤولات عن خزينة السلطان «تمسك في يدها صولجاناً مصنوعاً من سنّ الفيل ومطعّماً بالماس والزمرد والياقوت وترتدي ثوباً ذا ذيل طويل ينسحب فوق الأرض، موشّى بخيوط الذهب حول المعصم ولا ترتدي الفراء لأنه خاص بزوجات ونساء السلطان، وتضع فوق رأسها ما يشبه الطاقية النسائية ثبّت بطرفها شريطان بعرض إصبعين مجدولان في ضفيرتين من الشَعر الأصفر يتدليان أسفل الخصر، يقال إنهما كانتا تصنعان من شَعر الخيل»[5].

أما المسؤولة عن التشريفات، فإنها ترتدي «قميصاً فضفاضاً طويل الذيل، وسترة قصيرة، وتعلّق الشَعر، وتمسك في يدها صولجاناً من الذهب المرصّع»[6]. ولم نعرف في المقابل شيئاً عن لباس الجواري المكلّفات بالخدمة اليومية البسيطة

---

(1) الجمش المغازلة، ضرب بقرص ولعب، وقد جمشه، وهو يجمشها أي يقرصها ويلاعبها. ابن منظور، **لسان العرب**، سبق ذكره، (ج-م-ش).

(2) نبيل فرجاني، **المظاهر الجمالية عند ظرفاء العرب**، ص 449.

(3) «تغزل الحسين بن الضحاك (ت 250هـ) بغلام الحسن بن سهل (ت 236هـ) فوهبه إياه». الأصفهاني، **الأغاني**، ج 7، سبق ذكره، ص 130-133. وتهدى الساقية آخر السهرة أحياناً لمن كلفت بالعناية به. المصدر نفسه، ج 5، ص 216.

(4) سنهتم تحديداً بالقصور العثمانية التي خلّد مؤرخوها مظاهر اهتمام أصحاب السلطة بهيئة رقيقهم وبتنظيم وظائفهم في القصور.

(5) ماجدة صلاح مخلوف، **الحريم في القصر العثماني**، سبق ذكره، ص 19.

(6) المرجع نفسه، ص 21.

مثل المناولة والمسح والتنظيف، غير أن ماجدة صالح مخلوف ألحّت على أن كل الجواري كن نظيفات ويرتدين هنداماً لائقاً[1].

أما غلمان الخدمة في القصور فقد انقسموا إلى صنفين: «حراس النساء وخَدَمهم» و«خدَم أصحاب السلطة». وقد كان «حراس الحريم وخدمهم» في أغلب الأحيان خصياناً، وكانوا أشبه بالنساء منهم بالرجال في ترهلهم وفي نعومة أصواتهم، وكان قوامهم أشبه بقوام الساعة الرملية، ويرتدون سترات طويلة وسراويل وأحذية وطرابيش فوق رؤوسهم[2]. فهم يجمعون في هيئتهم بين شكل العجائز ولباس الذكور، وتلائم هيئتهم هذه المهمة المنوطة بعهدتهم لأنهم رجال مكلّفون بحراسة النساء والائتمان عليهن من الخارج ومن أنفسهم. وقد أخرِجوا في هيئة قريبة من هيئتهن، ليشعر سادتهم بالأمان ما دامت مسافة الفصل والوصل قائمة بين غلمانهم ونسائهم.

ولئن بدت هيئة «حراس النساء وخَدَمهم» ثابتة، فإن لباس الغلمان المكلّفين بخدمة سادة القصر تطور بتطور الحقب التاريخية. فارتدى الغلمان الصقالبة الظهائر البيض[3]، والجواشن والأقبية والبيضات الصقلبية[4]. وألبَس أحمد بن طولون (254-270هـ) خدمه «أقبية ومناطق ثقالاً عراضاً»[5]. واجتهد ابنه خمارويه (270-282هـ) في تحسين ثياب غلمانه فكساهم الأقبية وجواشن الديباج، وصاغ لهم المناطق العِراض الثقال وقلّدهم السيوف المحلاة يضعونها على أكتافهم[6]. وغيّر المماليك البرجية ملابس غلمان الدولة الأيوبية، وأبطل المنصور ذلك كله بأحسن منه[7]. وبانتقال السلطنة إلى الشراكسة، غيّر سلاطينهم هيئة غلمانهم،

---

(1) ماجدة صلاح مخلوف، **الحريم في القصر العثماني**، سبق ذكره، ص 23.

(2) أوليف كروتيه، **عالم الحريم خلف الحجاب**، سبق ذكره، ص 166. انطلاقاً مما أوردته المؤلفة ومن صورتين واقعيتين أوردتهما لصورة خصيان عائلتها قبل انهيار الحرملك.

(3) «الظهائر جمع ظهارة، وهي من الثوب ظاهره خلاف بطانته». المقري، **نفح الطيب**، ج 1، سبق ذكره، ص 301.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 301-302.

(5) المقريزي، **الخطط**، ج 1، سبق ذكره، ص 868.

(6) المصدر نفسه، ج 1، ص 877.

(7) ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ج 6، سبق ذكره، ص 330-331.

فعرفوا بكِبَر عمائمهم، وعملوا كلفات خارجة عن الحدّ في الكبر[1].

وبالمقارنة بين تطور زي الجواري والغلمان المخصصين للخدمة في القصور نتبيّن أن تغيير زي المملوكات قد تمّ داخل القصور في فضاء خاص بالحريم، لا شاهد عليه غيرهن وغير المشرفين عليهن من الرجال. أما تغيير أزياء الجنود فقد كان - في الحالات التي رأينا - إعلاناً عن الانتقال من مرحلة تاريخية إلى أخرى. ويبدو أن أصحاب السلطة أحسوا بأن الثوب مكوِّن من مكونات الهوية، فجعلوا من ثياب مماليكهم علامة دالة على هويات أسيادهم.

وبهذا يتضح أن المشرفين على القصور خصصوا هيئة جميلة للمملوكات، فألبسوهن الأثواب المذيلة المزركشة والمرصّعة بالأحجار الكريمة تحقيقاً لراحة السيد واحتراماً لآداب القصر ومقتضيات حياة الترف. وحُفِظت للخصيان المسؤولين عن الحريم ملابس غير جالبة للانتباه وبخاصة أنهم لم يكونوا وسيمين البتة[2]، وكانت الغاية من وراء ذلك تنفير نساء القصر منهم.

واهتم المشرفون أيضاً بالمظهر العام لخدم السادة وزينوهم بالمناطق العريضة والثقيلة، والأقبية الكبيرة، أي بما يساعد على البروز والتعريف بالذات وبالمجموعة. فكانت الثياب بذلك رموزاً تعبّر عن الهوية بمختلف مكوناتها، وتعرّف بالفرد وبمختلف انتماءاته وليست فقط جزءاً من الهيئة الخارجية للجارية أو الغلام[3]. وهذا ما يبيّن أن السادة حددوا هيئة جواري وغلمان الخدمة في القصور وفق ما تقتضيه رغبتهم، وبحسب ما تفترضه الأدوار المنوطة بعهدتهم، وهذا ما يجعلها مختلفة عن هيئة جواري وغلمان اللذة. فصنعوا بذلك «ذكورات وأنوثات» مختلفة إبرازاً لقدرتهم على التحكم في حياة عبيدهم، وتلبية لكماليات اقتضاها

---

(1) «الكلفات، جمع كلوته، وهي فارسية بمعنى الطاقية الصغيرة من الصوف المضربة بالقطن، وكانت غطاء الرأس». المصدر نفسه، ج 6، ص 330-331.

(2) «كانوا يفضلون الخصيان ذوي الوجوه غير الجذابة، تاركين الجميلين المرصعين بالجواهر لغلمان ألف ليلة». أوليف كروتيه، **عالم الحريم خلف الحجاب**، سبق ذكره، ص 180.

(3) لمزيد التعمق في مسألة الرموز الثيابية (Code vestimentaire) يرجى العودة إلى:

M. T. Mansouri, *Du voile et du zunnar: Du code vestimentaire en pays de l'Islam*, Tunis, L'Or du Temps, collection Palimpseste: Lectures historiques, 2007.

الترف. ويتأكد لنا هذا عند دراسة مميزات هيئة الجواري والغلمان المخصصين للذة.

لقد امتلأت القصور بالغلمان، وفضّلهم البعض على الجواري[1]، فكثرت عبارات «أحب غلاماً»، و«هوي غلاماً»، و«عَشق»[2]... وأُلبِس المماليك القمصان الحمراء المذيلة[3] والوشاحات لجعلهم أكثر جاذبية وأنوثة: (المنسرح)

مُشَوشُ الصدْغِ قَدْ ثَمِلْتَ فَمَا   تَمْنَعُ مِنْ لَثْم عاشِقِكَ فَمَكْ
تَجُر فَضْلَ الرداءِ مُنْخَلِعَ الـ   نعْلَيْنِ قَدْ لَوثَتِ الثرَى قَدَمَكْ[4]

وغلمان المتعة في الأغلب، مرد ينقصهم الشَعر - رمز الذكورة - فصففوا شعورهم بطريقة أنثوية أبهرت المتلقين: (الكامل)

خُطَطٌ مُقَومَةٌ وَمَفْرِقُ طُرةٍ   فَكَأن سُنةَ وَجْهِهِ مِحْرابُ[5]

فصاروا أشبه بالإناث: (الكامل)

ظَبْيٌ يَرِق الماءُ في   وَجَناتِهِ وَيَرِق عودُه
وَيَكادُ مِنْ شَبَهِ العَذا   رى فيه أن تَبْدُو نُهودُه[6]

واستغل هؤلاء العبيد جمالهم وحسن مظهرهم وسيلة لجلب الرجال وكسب الأموال منهم. ويشمل هذا الصنف في الأغلب السقاة وغلمان الخدمة الذين تربطهم علاقة استثنائية بالسيد، فيخدمونه وأصحابه في المجالس ثم يُصطحبون إلى الغرف. وما على السيد الذي يخاف على غلامه إلا حجبه ومنعه من الخروج دون

---

(1) مثّلت رسالة المفاخرة بين الجواري والغلمان أنموذجاً لسيطرة هذه الفكرة على مجتمع الجاحظ. الجاحظ، **الرسائل**، «رسالة المفاخرة بين الجواري والغلمان»، ج 2، سبق ذكره، ص 91-137.
(2) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 15، سبق ذكره، ص180 - ج 9، ص 181، 204 - ج 7، ص 132-150، 156-161.
(3) المصدر نفسه، ج 7، ص 138.
(4) الثعالبي، **يتيمة الدهر**، ج 4، سبق ذكره، ص 52.
(5) المصدر نفسه، ج 2، ص 227.
(6) المصدر نفسه، ج 2، ص 277.

حراسة[1]، وهنا يعامل الغلام المحبوب معاملة الحريم، وفي هذا تلاعب بالنظام الجندري، فالحجب في الأصل قَدَر الأنثى والبروز من مقتضيات الذكورة، ولكن الغلام إذا ما عشقه رجل ينتقل إلى خانة الأنثى فيصير مأموراً في حركاته وتصرفاته، مثلما يصبح مفعولاً به في مجال الجنسانية.

ومثلما اعتنى السادة بلباس غلمان المتعة وأخرجوهم في هيئة تلائم أدوارهم اهتمّ المالكون بلباس المحظيات بحسب ما تسمح به حالتهم المادية. فإن كان السيد ثرياً يعتدل حال جواريه ويرفلن في الحلي والحلل، وإن ضاقت حاله لبست مملوكاته السراويل المرقعة[2]. والظاهر أن الرجال كانوا، في جلّ الأحوال، يحرصون على كسوة جواريهم أبهى الحلل ولو اضطروا إلى الاقتراض[3]، فارتدت الجارية أبهى الملابس وأحلاها[4]، مثل البدنة، وهي قميص بلا أكمام[5]، والإزار والرداء القوهيين الموردين[6]، وقد يكون هذا الأزار ذا ذنبين[7]، وقد يكون خلوقياً[8]، وقد تكون هذه الثياب منسوجة من الذهب[9]، وقد تكون غلالة ورداء معصفرين عليهما وشاحان من الذهب[10]. ويبدو أن ما ارتدته جواري اللذة قد «أسلِم» بعض الشيء فغابت بعض الثياب التي كانت تلبسها قيان الجاهلية مثل

---

(1) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 7، سبق ذكره، ص 159.
(2) المصدر نفسه، ج 16، ص 276.
(3) المصدر نفسه، ج 16، ص 272.
(4) حول ملابس الجواري، يمكن الرجوع إلى: الوشاء، **كتاب الموشى أو الظرف والظرفاء**، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1990، ص 274-286.
(5) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 16، سبق ذكره، ص 497.
(6) المصدر نفسه، ج 15، ص 47. و«القوهي (فارسي) ضرب من الثياب البيض». ابن منظور، **لسان العرب**، سبق ذكره، (ق-و-ه).
(7) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 15، سبق ذكره، ص 85.
(8) المصدر نفسه، ج 15، ص 91. والخَلوقي نسبة إلى الخَلوق، وهو «طيب معروف يتخذ من الزعفران وغيره من أنواع الطيب، وتغلب عليه الحمرة والصفرة». ابن منظور، **لسان العرب**، سبق ذكره، (خ-ل-ق).
(9) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 4، سبق ذكره، ص 339.
(10) المصدر نفسه، ج 4، ص 444.

المراجل[1] والدروع المفتقة[2]، ولكنهن حافظن في كل الحالات على جمالهن وجاذبيتهن. وقد بالغ الرجال، وبخاصة الأثرياء، في كسوة محبوباتهم أبهى الثياب، وفي تزيينهن بالحلي، إذ يمكن أن «يهدي الخليفة محظيته عقد جوهر لم يُرَ مثله»[3] أو أن «يزين جيدها باللؤلؤ والزبرجد والياقوت»[4]. وكانت الجواري أحياناً يتهادين هذه الحلي فيما بينهن[5].

وما لا شكّ فيه أن لحلي الجارية أثر بارز في المتلقي، وفي ذلك قال أشجع السلمي (ت 195هـ): (السريع)

جــاريــةٌ تــهــتــزّ أردافُــهــا ... مُـشـبَـعـة الـخـلـخـال والـقُـلْـبِ
أشْكو الذِي لاقَيْتُ مِنْ حُبها ... وَبُـغْـضَ مَـوْلاهـا إلـى رَبـي[6]

هكذا صنع الرجال الجارية وهكذا أرادوها، وهو أمر يبيّن أنهم المتحكمون في مميزات الأنثى يشكلونها بالطريقة التي ترضي ذكورتهم. ولئن لم تختر الجارية هذا المصير، إلا أنها حظيت «بهذا الفضل حظوة كبيرة، وكانت محل عناية خاصة يتكرم عليها الخلفاء (والسادة عامة) بأجمل ما يُجلَب أو يُصنَع من الحلي حتى

---

(1) «يبدو أن هؤلاء القيان كن مولعات بالملابس الموشاة المصورة، فالأعشى وصفهن بأنهن حينما يرقصن تهتز ملابسهن التي كانت «عصب المرَيش والمراجل». والعصب ضرب من البرود، والمريش الموشى على شكل الريش، والمرجَل الذي فيه صور الرجال». ناصر الدين الأسد، **القيان والغناء في العصر الجاهلي**، دار المعارف، مصر، 1968، ص 104.

(2) ذكر الأعلم الشنتمري (ت 476هـ) أن القينة كانت تفتق فتقاً من كمها إلى رفغها، فإذا أراد الرجل أن يتلمس شيئاً أدخل يده فلمس، قال الأعشى: (الطويل)

وَرادِعَةٍ بـالـمِـسْـكِ صَـفْـراءَ عِـنْـدَنـا ... لِجَس الـنـدامَـى فـي يَـدِ الـدرعِ مَـفْـتِـقُ

المرجع نفسه، ص 103. والرفغ: الإبط. ابن منظور، **لسان العرب**، سبق ذكره، (ر-ف-غ).

(3) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 4، سبق ذكره، ص 340.

(4) المصدر نفسه، ج 4، ص 444.

(5) «وجهت مؤنس جارية المأمون إلى متيم في يوم احتجمت فيه مِخْنَقة (قلادة) في وسطها حبة لها قيمة جليلة كبيرة، وعن يمين الحبة وعن يسارها أربع يواقيت وأربع زمردات وما بينها من شذور الذهب وباقي المخنقة قد طُيب بالغالية». المصدر نفسه، ج 7، ص 222.

(6) العسكري، **ديوان المعاني**، ج 1، دار الجيل، بيروت، د.ت، ص 254.

تضاهي مكانتها في قلب حاكمها ومولاها وتعكس ما يتحلى به من حُب الدنيا وزهوها، والتمتع بمشاهدة هذا الجمال المتمم فتنسيها رغبته في تزيينها أنها مملوكة حيناً ومتروكة أحياناً»[1].

وخصص السيد للمحظيات مجموعة من الجواري المكلّفات بمشط شعورهن وتزيينهن كل ليلة[2]، ليصرن من ثم مظهراً من مظاهر زينة المجلس[3]. وكانت الجواري أنفسهن واعيات بتأثير الزينة واللباس في المتقبلين، ولهذا تخضبن[4] وابتدعن وسائل جديدة لجلب الحضور تكاد تكون خاصة بهن، فطَمَمن شعورهن، ورسمن الشوارب الخضر فوق شفاههن[5]، وكتبن على ثيابهن وعلى ما ظهر من أجسادهن أبياتاً شعرية تلهب الشوق والغلمة في المتلقي[6]، فصرن أقدر على

---

(1) منجية خماسي، **الحلي والجواهر في المجتمع العربي الإسلامي إلى حد القرن الثامن من خلال المصادر العربية**، بحث لنيل شهادة دكتورا دولة في اللغة والآداب العربية، إشراف كمال عمران، جامعة منوبة كلية الآداب والفنون والإنسانيات، 2004-2005، ص 245.
و«للحلي وظيفة عاطفية لارتباطها بذكرى أشخاص معينين، ووظيفة جنسانية بما أنها تعطي قيمة لأعضاء معينة من الجسم»، يمكن الرجوع في هذا إلى:
M. Manoha, article «Bijoux», in B. Andrieu, *Dictionnaire du corps en sciences humaines et sociales*, Paris, CNRS Éditions, 2006, p. 51.

(2) حريتاني، **الجواري والقيان وظاهرة انتشار أندية ومنازل المقبنين في المجتمع العربي الإسلامي**، دار الحصاد، دمشق، 1997، ص 108.

(3) زكية الحلي، **التزويق والحلي عند المرأة في العصر العباسي**، وزارة الإعلام العراقي، بغداد، 1967، ص 16.

(4) وفي هذا قال الشاعر: (الكامل)

قالُوا الرحيلَ فَأَسْرَعَتْ أَطْرافُها ... في خدها وَقَدِ اكْتَسينَ خِضابا
فَاخْضَرَ مَوْضِعُ كَفِها فَكَأنما ... غَرَسَتْ بِأَرْضِ بَنَفْسَجٍ عِنابا

وقال آخر: (الطويل)

لَنا قَيْنَةٌ تَرْنُو بِناظِرَتَيْنِ ... بِما في قُلوبِ الناس عالِمَتَيْنِ
تَخالُ تَصاريفَ الخِضابِ بِكَفِها ... فُصوصَ عَقيقٍ فَوْقَ قُضْبِ لُجَيْنِ

العسكري، **ديوان المعاني**، ج 1، سبق ذكره، ص 254.

(5) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 15، سبق ذكره، ص 52.

(6) الوشاء، **الموشى**، سبق ذكره، ص 274-286.

جلب السيد من المهيرات، لوعيهن بأهمية التعطر والتزين في جلب المحبوب[1]. ثم إنهن بالغن في العناية بملابسهن وبأجسادهن وبغرفهن وأسرّتهن، ليكون كل هذا رسائل سرية توجه إلى السيد الذي تنافسن من أجل لفت نظره والفوز بحظوته، وما كان يتسنى لهنّ ذلك لولا تمكنهن من القوانين السرية للحُب[2]، وقدرتهن على الاستحواذ على قلوب صانعيهن بملابسهن وعطورهن وحليهن[3].

ورغم أن الحرائر عجزن أو استنكفن من مجاراة الجواري في هذا المجال، فإنهن استعملن هؤلاء المنافسات وسيلة لاستعادة الزوج الغارق في بحور القيان. فهيأت علية (ت 210هـ) وزبيدة (ت 216هـ)، على سبيل المثال، للرشيد مجلس طرب مزداناً بقينات يرفلن في أتمّ زينة ويغنين[4]، ولم تتوانَ أخرى في إهداء زوجها جارية لتتقرب منه[5].

ولكن هذا الاهتمام بوصف هيئة جنسيّ الرقيق لم يكن منصفاً، فلم تتعمق المصادر في تصوير هيئة الغلمان المخصصين للذة، ولعلّ مرد ذلك ما يسببه وجود هذه الفئة من حرج في الضمير الإسلامي الذي يستنكف من هذه الظاهرة ويخاف من استفحالها، وبخاصة أنها تحطم ميزات النظام الثنائي المؤسس اجتماعياً: رجل فاعل محب لا يحتاج إلى لباس جالب للانتباه ولا إلى زينة، وقور في مشيته وفي

---

(1) ترى رجاء بن سلامة أن «كتابة الشَّعر على الأجساد كتابة فردية، وليست كتابة رمزية من جنس الكُتُب، وهي تجسد مصيراً فردياً خاصاً، إلا أنها في الوقت نفسه موجهة إلى الآخرين قصد عيش تجربة تذوق جمالي مشترك، بحيث أن المهم ليس تحويل الجسد إلى موضوع جمالي، بل الاشتراك مع الآخرين في إعجاب يخلق القيمة الجمالية، ويبني في الوقت نفسه قيمة توحد بين المعجبين والمتذوقين». رجاء بن سلامة، **العشق والكتابة: قراءة في الموروث**، دار الجمل، كولونيا، 2003، ص 43.

(2) يمكن الرجوع إلى مختلف فصول كتاب:

P. de Régla, *El Ktab des lois secrètes de l'amour d'après le Khodja Omer Haleby*, Paris, Georges Carré éditeur, 1893.

(3) وسميت مُلَح جارية المتوكل (232-247هـ) العطارة لكثرة استعمالها العطر المطيب. الأصفهاني، **الأغاني**، ج 16، سبق ذكره، ص 19.

(4) المصدر نفسه، ج 10، ص 360.

(5) المصدر نفسه، ج 15، ص 87.

نظراته في مقابل جارية محبوبة تتزين لبعلها أو لسيدها وتسعى إلى جلب نظره لنقص فيها تحاول حجبه بالزينة. ولولا الإشارات الواردة في **الأغاني** وفي شِعر أبي نواس (198هـ) على وجه الخصوص ما تمكنا من استشفاف هيئة غلمان اللذة.

وفي المقابل، بالغت المصادر في رسم ملامح الجارية المحظية التي تتنافس مع عدد لا يحصى من الجواري بالإضافة إلى الحرائر الأربع. وقد صوّرت لنا المصادر والمراجع الجواري متلهفات على الحلي والزينة[1]: (الخفيف)

إِنـمَـا هَـمـهُـن أنْ يَـتَـحَـلـيْـ ... نَ سَمُوطًا وَسُنْبُلًا فارسيا
مِنْ سُموطِ المَرْجَانِ فُصلَ بالشذْ ... رِ فَأحْسِنْ بِحُلِيهِن حُلِيا

ودخلنت القيان الأمر واقتنعن بأنهن جُبلن على التلهف على المال، وقد حذرت الجارية فضل حبيبها من الوقوع في شرك القينات قائلة: (المنسرح)

وَيْحَكَ إن القِيانَ كَالشَرَكِ الـ ... مَنْصُوبِ بَيْنَ الغُرُورِ وَالعَطَبِ
لَا يَتَصَدينَ لِلْفَقِيرِ وَلا ... يَطْلُبْنَ إلّا مَعادِنَ الذهبِ

ونسي المتقبل أو تناسى أن القينة خاضعة بدورها لتنشئة فرضت عليها أن تكون على هذه الشاكلة، وأنها قد تلقت دروساً صارمة في هذا المجال، إما من قِبَل النخّاس أو من لدن الجواري اللائي سبقنها. فالثقافة هي التي تملي تعريف الجسد الأنثوي وتحديد ملامحه ولا سبيل إلى مخالفة أوامرها[2]، فلا مكان إلا للأجمل. والمجتمع لا يرحم من يعشق غير الجميلة التي حدد مواصفاتها، ولهذا هجا الشعراء من يعشق السوداء[3]، ولاموا من يحب القبيحة[4]. فالجمال مقاييس

---

(1) خلاف محمد عبد الوهاب، **قرطبة الإسلامية في القرن الحادي عشر للميلاد - الخامس للهجرة: الحياة الاقتصادية والاجتماعية**، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، ص 101.

(2) T. Laqueur, *La fabrique du sexe*, p. 255.

(3) قال أحدهم: (المنسرح)

أقولُ لَمَا رَأيْتُهُ كَلِفًا ... بِكُلِ سَوْداء قَذِرَه
أهْلٌ لَعَمْري لِما كَلِفْتَ به ... عند الخنازير تُنْفَق العَذِره

الأصفهاني، **الأغاني**، ج 14، سبق ذكره، ص 283.

(4) «كنا عند ابن المعتز (296هـ) يوماً، وعنده جارية لبعض بنات المغنين، وكانت محسنة إلا =

اجتماعية، متطورة بتغير القيم الجمالية والأخلاقية، يحددها الذوق العام[1]. وقد أحدثت الجواري بعامة والقيان بخاصة «ثورة» في الذوق الجمالي بما أن جمالهن «جمال ممكن وقابل للتصنيع والتداول والامتلاك للمتعة، بل إنه قابل للخلق مع تطور فنّ الزينة والتجميل والتقيين»[2].

ويدل هذا «التحول في الأنموذج الجمالي على الاشتغال المستمر للثقافة على الطبيعة، بل يشكل فعل الجسد المثال على الجسد الواقعي إذ يتحول الجسد بفعل هزات وتبدلات عنيفة كي يتلاءم مع الصورة العرفية المتواضع عليها»[3].

وهذا ما يشرّع لنا القول إن جمال جواري وغلمان اللذة جمال مصنوع وفقاً للطبقة التي ينتمون إليها، وللدور الاجتماعي المنوط بعهدتهم، وطبقاً للذوق الجديد الذي صنعه الترف، وليس قدراً طبيعياً خُلقوا وفقه، إلا أن صنعهم جاء مخالفاً للتقسيم الثنائي المعهود الذي فرضته الثقافة، ولذلك كانت الهيئة التي فرضَت عليهم وجهاً من وجوه التنشئة الاجتماعية. وغير خافٍ أن الهيئة فرضت على هؤلاء العبيد في أغلب الحالات انتهاج سلوك محدد وفقاً لاختلاف جنسهم وسنهم ووظائفهم وطبقتهم.

= أنها كانت في غاية من القبح، فجعل عبد الله يجمش الجارية، ويتعلق بها، فقيل له: «أيها الأمير، سألتك بالله أتتعشق هذه التي ما رأيت قط أقبح منها؟»، فقال عبد الله وهو يضحك: (السريع)

قَـلْـبِـيَ وَثـابٌ إلـى ذا وذا لَيْـسَ يـرى شَـيْـئـاً فَـيَأبـاهُ
يَهيمُ بالحُسْنِ كما يَنْبَغي وَيَـرْحَـمُ الـقُـبْـحَ فَـيَـهْـواهُ»

الأصفهاني، **الأغاني**، ج 10، سبق ذكره، ص 440.

(1) «الجمال والقبح صفتان مسندتان إلى الجسم من طرف إنسان ما أو مجتمع معين».
Y. Le Pape, article «Beauté/laideur», in *Dictionnaire du corps en sciences humaines et sociales*, p. 48.

(2) فريد الزاهي، **الجسد والصورة والمقدّس في الإسلام**، إفريقيا الشرق، المغرب، 1999، ص 85.

(3) المرجع نفسه، ص 83.

VI – الاختلاف في السلوك[1]

يرِد السلوك في غالب الأحيان كمظهر من مظاهر التنشئة الاجتماعية ونتيجة لها في الآن ذاته لأنه خاضع لها، فالعبد والأمة تصرفا على نحو معين في إطار المجموعة إما لأنهما أقصيا منها ولم يتلقيا تنشئة توجه تصرفاتهما أو لأنهما تعلما سلوكاً معيناً اتّبعاه، فإلى أي مدى اختلف سلوك الجارية عن سلوك الغلام[2]؟

يتبيّن المتفحص لكتب التراث أن امتلاك عبيد الخدمة محنة وابتلاء، ولا بدّ لكل سيد من أن يأخذ احتياطاته من عبده، فقد يخونه ويضاجع ابنته أو زوجته خفية[3]، وقد يكون طماعاً يُعطَى ذراعاً فيُطلَب كراعاً[4]، ويُحتَمَل أن يكون: (المتقارب)

بَطيء الْجَوابِ، فَكَمْ صائِحا ... بِهِ لَمْ يُجِبْهُ وَكَمْ صائِحَه

كَثير البُكاءِ بِلَا عِلّةٍ ... فَدَمْعَتُهُ أَبَداً سائِحَه[5]

وقد يصادف السيد غلاماً «يأكل فارها، ويعمل كارها، ويبغض قوماً ويحب نوماً»[6]. وهي كلها تصرفات من شأنها أن تعمّق الهوة بين المالك والمملوك، فهذه التصرفات، بحسب ما ورد في كتب الأمثال، خارجة عن النُظم الاجتماعية أو معادية لها، فالغلام يتعامل بعدائية تجاه السيد وتجاه المجتمع، ويرفض في غالب الأحيان الدخول في علاقة تفاعلية معه. وتصوّر لنا الثقافة العالمة العبد باعتباره المسؤول الأساسي عن إقصاء السيد له فهو الرافض للمقاييس التي سنتها الجماعة. ويرجع هذا الموقف من العبد، جارية كان أو غلاماً، إلى أنه من

---

(1) ونقصد بالسلوك هنا تصرفات العبد وردود فعله في وضعيات متنوعة.

(2) وسنهتم بعبيد العامة المخصصين للخدمة بجنسيهما، وعلى جواري وغلمان الخاصة المخصصين للمتعة، وقد اقتصرنا على هذين الصنفين أساساً لسكوت مدونتنا عن وصف سلوك غيرهم.

(3) الميداني، **مجمع الأمثال**، ج 1، سبق ذكره، ص 330.

(4) العسكري، **جمهرة الأمثال**، ج 1، دار الفكر، بيروت، 1988م، ص 107.

(5) كشاجم، **الديوان**، دار صادر، بيروت، 1997، ص 67.

(6) الميداني، **مجمع الأمثال**، ج 1، سبق ذكره، ص 330.

المهمشين، والمهمّش لا يشارك المجموعة التي ينتمي إليها في نمط حياتها ولا في ثقافتها إلا بصفة جزئية[1]، فيقصى منها قسراً أو يتمرد عليها إرادياً فيقصي نفسه منها[2]. وبدا التهميش في الثقافة الإسلامية وليد صور نمطية وأحكام مسبقة متداولة، إذ ترهق الأمثال ذهن السيد بأفكار مسبقة حول العبد المخصص للخدمة، فيقصيه من الحياة العامة ويكلّفه بمهام معينة، وهذا ما يجعل الغلام يردّ الفعل، بسبب صغر سنه - حسب رأينا - ويتصرف بطريقة تثير غضب مولاه[3].

ولا يختلف سلوك الأمة عن سلوك العبد، فلا ينبغي للسيد أن يحمِد الأمة عام شرائها لأنها تتصنع لأهلها ولأن نظرة مالكها إليها ستتغير بمرور الزمن، ولأنها كسولة «إن حُمِل عليها دندنت، وإن رفّهت أشرت، وإن عوقِبت فباستحقاق، وإن عوفيت فبإحسان»[4]، فهي طماعة كثيرة السرقة[5].

وتكشف لنا هذه النظرة إلى العبيد عدم تنشئة الجارية والغلام عند العامة على أخلاق المجموعة ومبادئها، وإن صورتهما لنا الثقافة العالمة رافضين لها. وبغياب هذه التنشئة تساوى سلوك كل منهما فتصرفا بطريقة متشابهة. ويبرز لنا الاختلاف في السلوك عند وجود تنشئة ما، وهو ما سنحاول تحليله عند دراستنا لوجوه الاشتراك والاختلاف بين سلوك غلام المتعة وسلوك جواري المتعة.

نشّئت القينة، غالباً، على فنون العشق وأساليب فتنة الرجال، وتبيّنت أن للنظرة مفعولاً سحرياً في المتلقي، فرمته بسهام لحاظها: (الخفيف)

نَظَرَتْ خِلْسَةً إِلَيَّ فَأَعْدَى   بَدَنِي طَرْفُ عَيْنِهَا بِالسقَامِ[6]

وأدركت القينة مدى تأثير الدلال في الوقفة والحركات، فسحرت حاضري

---

(1) G. Rocher, « La marginalité sociale. Un réservoir de contestation », in *Le Québec qui se fait*, p. 42.

(2) حول التهميش الإرادي والتهميش القسري يمكن الرجوع إلى:
G. Rocher, ibid, pp. 42-44.

(3) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 18، سبق ذكره، ص 353.

(4) العسكري، **جمهرة الأمثال**، ج 1، سبق ذكره، ص 75.

(5) الميداني، **مجمع الأمثال**، ج 2، سبق ذكره، ص 137.

(6) البحتري، **الديوان**، ج 2، دار صادر، بيروت، د.ت، ص 397.

المجالس بأناقتها وبوقفتها وبرقة حركاتها[1]. والنظرة والمِشية والوقفة والحركة كلها دروس تلقتها الجارية فطبقتها ضماناً لمكانتها في نفس سيدها وفي حياته، ومساهمة في تأثيث مجلسه بشكل متميز يفخر به أمام أصحابه. وتبيّنت القيان حدساً أن تحديق المرأة في الرجل على نحو معين يعتبر بمعايير المجتمع الذكوري إيحاء جنسياً[2]، فألفيناهن يستخدمن الوجه ويوظفن حركات الجسم والكلام متظافرة وفي وقت واحد، لينقلن بها عدداً من المعاني والأفكار والمشاعر ويخفين أخرى[3].

ورغم أن الاختلاف بين الذكر والأنثى يكمن عادة في التصرفات وفي النظرات وفي الأعمال وفي الثياب وفي أساليب التخاطب[4]، إلا أننا لم نجد فرقاً كبيراً بين سلوك الجارية وسلوك غلام المتعة في هذا المجال، فمن بين هؤلاء الغلمان مَن كانوا يعمدون إلى الغمز[5] والتثني في المِشية والوِقفة: (الوافر)

غُـلامٌ فَـوْقَ مَـا أَصِـفُ ... كَـأن قَـوامَـهُ أَلِـفُ
إذا مَـا مَـالَ يُـرْعِـبُـنـي ... أخافُ عَلَيْهِ يَنْقَصِفُ
وَأَشْـفَـقَ مِـنْ تَـأَودِهِ ... أخافُ يُذيبُهُ الترف[6]

وتعمّد آخرون استمالة السادة بالحركات والكلمات مثل الغلام الذي دخل إلى يحيى بن الأكثم، وقال له: «أيها القاضي أعنّي على خصمي»، فقال له: «ومن يعينني على عينيك يا بني؟»، قال: «شفتاي»، وأدناهما منه، فلما شمّ رائحة الخمر من فيه قبّله، وقال له: «يا بني ما بال شفتيك متشققتين؟»، فقال: «أحلى ما يكون التين إذا تشقق»، ثم قال له، ويده في ثيابه، : «يا بني، ما أنحفك!»، فقال: «كلما

(1) ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج 6، دار صادر، بيروت، 2001، ص 23.
(2) غندرز، **علم الاجتماع**، سبق ذكره، ص 164.
(3) المرجع نفسه، ص 164.
(4) M. Albrow, *Sociology: The Basics*, p. 9.
(5) ابن الجوزي، **ذم الهوى**، دار الجيل، بيروت، 1999، ص 99.
(6) أبو فراس الحمداني، **الديوان**، دار الجيل، بيروت، د.ت، ص 217. الثعالبي، **يتيمة الدهر**، سبق ذكره، ص 404.

دق قصب السكر كان أحلى»[1].

وكان أغلب هؤلاء الغلمان سقاة يخدمون سادتهم وضيوفهم في أوقات تحللهم من قيود الجد، وكان سلوكهم هذا تلبية لطلب أسيادهم ومراعاة لمقتضيات المجلس. والملاحظ أن هؤلاء الغلمان كانوا يتصرفون تصرف الإناث لا لخلل بيولوجي فيهم، ولكن لأن التنشئة الاجتماعية التي تلقوها والظروف التي عاشوها هي التي جعلتهم يتصرفون على هذه الشاكلة[2]، وبما أنها تنشئة مضطربة ومخالفة للنظام الثنائي للكون، فقد أنتجت هوية جندرية مضطربة[3].

وبهذا تكون التنشئة هي المحدد الأساسي لسلوك الجواري والغلمان، فقد خضعت جواري المتعة لتنشئة اجتماعية وثقافية حتى يجسّدن الصورة المثلى للأنثى التي يبحث عنها الرجل، والحورية التي يسعى إلى التمتع بها في الدنيا قبل الآخرة[4]. ومن ثمة طابقت القيان «جندرهن» بتنفيذهن لكل ما لقنتهن إياه الثقافة.

أما غلمان المتعة فلم ينشؤوا في المقابل على مقومات الذكورة فجسدوا بحث أسيادهم عن متع عديدة ومغايرة. فاختارهم ماليكيهم مرداً صغار سنّ، وكسوهم الثياب الملونة والموردة وأرادوهم متصفين بصفات الإناث، فكانوا ذكوراً غير مطابقين لـ«جندرهم»، وهو أمر يثبت أن المجتمع هو الذي يحدد هيئة المرء وهويته وفق ما يرتضيه. ولئن أمكن لبعض الأحرار أن يثوروا على «الصناعة» التي خضعوا لها، فإن العبد نادراً ما تمرد على هذا القدر.

---

(1) الثعالبي، **ثمار القلوب في المضاف والمنسوب**، دار المعارف، القاهرة، 1965، ص 157.

(2) «إن الإحساس العميق بالهوية على سبيل المثال (ذكورة/ أنوثة) ليس مجرد نتيجة بيولوجية، وإنما هي أشياء وجدت عبر تقاطع القوى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المتغيرة بتغير الزمن». يمكن التعمق في هذا بالعودة إلى:

C. S. Vance, *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, London, Pandora, 1992, p. 8.

(3) A. Okley, *Sex, Gender and Society*, p. 167.

(4) «دخل ابن أبي عتيق على عبد الملك، فوجده جالساً بين جاريتين قائمتين عليه تميسان كغصني بان، بيد كل جارية مروّحة تروّح بها عليه (...) فقال: فلما نظرت إلى الجاريتين هوّنتا الدنيا علي وأنستاني سوء حالي، وقلت: «إن كانتا من الإنس، فما نساؤنا إلا من البهائم، فكلما كررت بصري فيها تذكرت الجنة، فإذا تذكرت امرأتي وكنت محباً لها، تذكرت النار»». ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج 6، سبق ذكره، ص 23.

خاتمة الباب

التنشئة مصطلح رافقنا طوال هذا الفصل فأنار لنا السبيل وكشف لنا عن السبب الجوهري الكامن وراء تعدد «الذكورات والأنوثات» فيما يتعلق بفئة الجواري والغلمان. فاكتشفنا أن حضور العبيد في الثقافة العربية الإسلامية كان نتيجة تنشئة جماعية أولى تمت داخل السوق وتنشئة ثانية هيأ بها كل سيد غلامه أو جاريته للدور المنتظر منه.

وتبيّنا انطلاقاً مما درسناه أن التنشئة تنشئات تحركها ثلاثة عوامل أساسية، هي **أولاً** الاختلاف بين الجنسين **وثانياً** الطبقة التي سيندمج فيها العبد **وثالثاً** الدور المنتظر منه. فكانت التنشئة بكل مراحلها وجهاً من وجوه اشتغال الثقافة على الطبيعة وتحويلها إلى ما يخدم مصالح المجموعة فتعددت الذكورات[1] بتعدد أوجه

---

(1) الذكورة مثال جندري يتنوع بتنوع الثقافات. هنالك العديد من الذكورات التي تمثّل أشكالاً مختلفة للذكورة. J. Hearn, "Is Masculinity Dead? A Critical Account of the Concept of Masculinity/Masculinities", in M. & G. Mairtin, *Understanding Masculinities: Social Relations and Cultural Arenas*, Buckingham & Philadelphia, Open University Press, 2000, p. 208.

والذكورة ليست مجرد نقيض للأنوثة، لكن هناك العديد من أشكال الهويات الجندرية المختلفة والعديد من أشكال الذكورة التي تختلف داخل الثقافة الواحدة وبين الثقافات المتنوعة.

A. Tolson, *The Limits of Masculinity: Male Identity and Women's Liberation*, New York, Harper and Row, 1977, p. 12.

• حول الذكورة والذكورات يمكن الرجوع إلى: ديفيد قلوفر، كورا كابلان، **الجنوسة**، ترجمة عدنان حسن، ص 147-194.

التنشئة الاجتماعية، فألفينا ذكورة غلمان الخدمة مختلفة عن ذكورة الخدم المخصصين للمتعة، مفارقة لتلك التي يتسم بها الخصيان، مباينة لتلك التي تميز الجنود. وبالإضافة إلى ذلك تلقت الجارية المحظية تنشئة مباينة لتلك التي تلقنها القينة، فكانت مختلفة في هيئتها وفي سلوكها وفي طريقة إبرازها لأنوثتها عن «زميلتها»، وعدت الأمة أقل أنوثة منهما لأنها لم تتمتع بتنشئة مثل بنات جنسها، فكانت صورة الخادمة قريبة جداً من صورة العبد أو الغلام المخصص للخدمة عند العامة لأن كليهما تلقيا ثقافة توجه تصرفاتهما وعلاقتهما بالآخرين توجيهاً مخصوصاً يتلاءم مع مقتضيات الخدمة والصنف الذي ينتمون إليه، وهو أمر يثبت التراتب داخل فئة الجواري والغلمان من جهة، وتقلص الفوارق والمسافات الناظمة للاختلاف بين الجنسين بين رقيق الخدمة من جهة ثانية.

فكانت مميزات الجواري والغلمان بذلك مختلفة في فترة واحدة من التاريخ الإسلامي، ومتطورة بتطور الزمن، وهو ما أنتج نماذج ذكورة وأنوثة متنوعة[1] تقوم بالأدوار المتعددة التي نشّئت عليها. فعبر التنشئة الاجتماعية، يتعلم الأفراد الأدوار الاجتماعية التي يتوقع أن يحققها الفرد في أوضاع اجتماعية محددة[2].

ويحيل الدور في علم الاجتماع النفسي عادة على «أي مثال للسلوك يشمل بعض الحقوق والواجبات والأوامر التي يرتقبها الانسان ويتدرب عليها ويشجع عليها، أي الوظيفة التي ينتظرها منه المجتمع»[3]. فما الأدوار التي درّب عليها السادة جواريهم وغلمانهم؟ وإلى أي مدى ارتبط الدور الاجتماعي بالجندر والعرق والطبقة؟

---

(1) ترى ليز ستانلي (Liz Stanley) أن هناك اختلافات بين الثقافات وأخرى تطرأ على الثقافة الواحدة بمرور الزمن، واختلافات مغايرة تنشأ داخل الثقافة الواحدة في فترة تاريخية محددة.
L. Stanley, "Should 'Sex' Really be 'Gender' - or 'Gender' Really be 'Sex'", in S. Jackson, S, Scott, *Gender: A Sociological Reader*, p. 31.

(2) غندرز، **علم الاجتماع**، سبق ذكره، ص 89.

(3) A. S. Reber, *The Penguin Dictionary of Psychology*, Penguin Books, 1994, article "Role".

الباب الثاني

مكانة الجارية والغلام
في الحياة الاجتماعية

اندمج الجواري والغلمان في الحياة الاجتماعية بعد التنشئة التي تلقوها استعداداً للاضطلاع بأدوارهم. إلا أن وضعيتهم «القانونية» «العبودية» وجهت حياتهم الخاصة وعلاقاتهم بالمحيط الخارجي. فقد قضي على العبيد أن يكونوا في حالة فصل/وصل مع محيطهم، فانفصلوا عن مجتمعهم أو مجموعتهم الأصلية ليدمجوا بعد فترة من التنقل في مجموعة جديدة تقبلهم خداماً لكنها ترفض اعتبارهم جزءاً منها[1]. ولهذا جمعت بينهم عوامل مشتركة جعلتهم يكوّنون «طبقة»[2]، يعيشون ضمنها حياة خاصة ويبنون عالماً شبه مستقل، مهما كان جنسهم أو لونهم أو عرقهم، ومهما كانت الطبقة التي ينتمون إليها.

وسنسعى في هذا المبحث إلى تبيُّن تفاصيل حياة هذه الطبقة، لنرى ما إذا كانت حياة الجارية البيضاء المخصصة للمتعة مختلفة عن حالة الجارية البيضاء المكلّفة بالخدمة، وحياة العبد الأسود خادم الخاصة مغايرة لما يحياه العبد الأسود الذي يخدم العامة، وإذا ما كانت طريقة عيش الجارية السوداء المخصصة للخدمة عند العامة هي ذاتها التي يعيشها العبد الأسود القائم بالمهام نفسها. وما تصنيفنا للعبيد بهذه الطريقة سوى محاولة لتحديد العوامل المكونة لذواتهم ولمواقعهم في المجتمع وللعلاقات التي عقدوها مع غيرهم[3].

(1) لتبيُّن مراحل العبودية يمكن الرجوع إلى:
A. Testart, « L'esclavage comme institution », in *L'homme*, n° 145, 1998, p. 44.

(2) حول طبقة العبيد يمكن الرجوع إلى:
O. Hidemichi, « Réexamen du concept d'esclave », in *Le monde méditerranéen et l'esclavage: Recherches japonaises*, Paris, Les Belles Lettres, 1991, pp. 72-73.

(3) وقد اقتبسنا هذه الفكرة من العمل الذي قامت به بفرلاي سكيغس (Beverley Skeggs) حول =

وقد ارتأينا في هذا الباب دراسة عالم الجواري وعالم الغلمان باعتماد مقاربة «الجندر في علاقته بالعرق والطبقة»، لأن هذا الثالوث يمثّل الدعامة الرئيسية للدور الاجتماعي الذي اضطلع به كل من الجارية والغلام وجسّداه. وقد قسّمنا مبحثنا «مكانة الجواري والغلمان في الحياة الاجتماعية» إلى قسمين رئيسيين، ندرس في **الأول** «عالم الجواري» و«عالم الغلمان»، وفي **الثاني** مختلف العلاقات التي عقدوها مع محيطهم. وتجدر الإشارة إلى أننا سنلج مسلكاً صعباً إذ لم نجد في أغلب الفصول معيناً نستمد منه مادتنا غير الشّعر والأدب، وهما يقومان على التخييل أساساً ولا يقدمان صورة مطابقة للواقع، ولكن لا خيار آخر لنا.

ويرمي البحث في عالم الجواري والغلمان[1] إلى تفكيك مختلف خصائص هذا العالم وإعادة تأليفه لرسم صورة تقريبية له تعكس تمثّلاً عنه. فهذا العالم مختلف رغم ما فيه من متشابهات تتجلى أساساً في تشييء الجارية والغلام وتبعيتهما المطلقة للسيد. وهذا الاختلاف هو الذي يسيّر دورهم في المجتمع وكيفية قيامهم به، كما أنه يبرز أوجه حضورهم فيه.

وقبل ولوج هذا العالم لا مفر من التمييز بين مفهومين هما: اللون والعرق. يتبيّن المتصفح لكتب التاريخ وكتب المسالك والممالك تمييز المؤرخين بين العرق واللون، فقد تحدثوا في مصادرهم عن أربعة ألوان، وهي الأبيض والأسود والأحمر والأصفر، وجعلوا الحمرة درجة من درجات البياض[2]، والصفرة وجهاً من وجوه السواد[3]، إلا أن تداخل منظومة الألوان عند العرب يدفعنا إلى

= الجندر والطبقة اللذين تنتمي إليهما المرأة البيضاء من الطبقة العاملة في كتابها:
B. Skeggs, *Formations of Class and Gender*, London, Sage Publications, 2001, p. 165.

(1) أجّلنا الحديث عن غلمان وجواري القصور إلى الباب الأخير، لارتباطهم الوثيق بالحياة السياسية أكثر من الحياة الاجتماعية.

(2) «أما حمرة ألوانهم (الترك) فللبرد، لأن البياض إذا ألحّت عليه البرودة صار إلى الحمرة، وبيان ذلك أن أطراف الأصابع والشفة والأنف إذا أصابها برد شديد احمرت». المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ج 2، دار الأندلس، بيروت، 1973، ص 232.

(3) قال ابن بطلان متحدثاً عن الهنديات: «لهن حسن القوام وسمرة الألوان وحظّ وافر من الجمال مع صفرة وصفاء بشرة»، وعن البربريات «ألوانهن على الأكثر سود، ويوجد فيهن الصفر». ابن بطلان، **رسالة في شرى الرقيق وتقليب العبيد**، سبق ذكره، ص 372-373.

الاقتصار على دراسة اللونين الأساسيين اللذين انحدر منهما العبيد: «الأبيض والأسود»، وإدراج الحمر والصفر تحت خانتهما. فالعرب يعتبرون أحياناً الأحمر أبيض، ويرون الأصفر أسود[1].

وتنقسم هذه الألوان إلى أعراق عدة. ويعرّف العرق بكونه الخصائص الجسمانية المميزة لمجموعة بشرية، ولا تخضع هذه المميزات، غالباً، لضوابط لغوية أو سياسية أو اقتصادية أو غيرها، وما لون البشرة إلا علامة واحدة من علامات العرق[2].

وقد كان العرب واعين بهذا التقسيم فتحدثوا عن البيض والسود عامة ثم فصلوا الحديث عن مختلف أعراق العبيد المنتمين إلى هذين اللونين والأدوار التي اضطلعوا بها في المجتمع[3]، فأكّد المؤرخون والأدباء أن العرق معطى بيولوجي طبيعي ولكنه قابل للتغيير، إذ يمكن لقوم أن يغيروا لون بشرة نسلهم التي أكسبهم إياها المناخ بإنتاج نسل من جوارٍ أو نساء مختلفات في العرق. فبنو سليم، وهم قبيلة عربية تتسم بالأدمة، غيرت لونها بالإنجاب من إسبانيات، فما أن توالدوا ثلاثة بطون حتى غيروا ألوانهم[4]. وأشار ابن بطلان (ت 458هـ) في **رسالته** إلى أن ولد الزنجية إذا تكرر في النسل مع البيض ثلاث دفعات صار بعد السواد أبيض[5].

---

(1) صادق الميساوي، **الألوان في اللغة والأدب**، حوليات الجامعة التونسية، رقم 36، 1995.

(2) - J. Hiernaux, *Egalité ou inégalité des races?*, Paris, Hachette, 1969, p. 52.
- H. Vallois, *Les races humaines*, collection : Que sais-je ?, Paris, Presses Universitaires de France, 1948, pp. 5-9.
- J. Millot, *Biologie des races humaines*, Paris, Collection Armand Colin, 1952, pp. 9-10.

(3) ابن بطلان، **رسالة في شرى الرقيق وتقليب العبيد**، سبق ذكره، ص 378-379. قابوس نامه، **النصيحة**، سبق ذكره، ص 314-315. التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، تحقيق خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ص 150.

(4) الجاحظ، **الرسائل**، «فخر السودان على البيضان»، ج 1، سبق ذكره، ص 219-220.

(5) ابن بطلان، **رسالة في شرى الرقيق وتقليب العبيد**، سبق ذكره، ص 370.

وفسر ابن خلدون (ت 508هـ) سواد البشرة وبياضها تفسيراً «علمياً» بحسب المعطيات المتوفرة لديه[1]، وأكّد من خلال تجربة افتراضية أننا قد نجد من السودان أهل الجنوب من يسكن الربع المعتدل أو السابع المنحرف إلى البياض فتبيّض ألوان أعقابهم على التدريج مع الأيام، وبالعكس فمن يسكن من أهل الشمال أو الإقليم الرابع بالجنوب فتسوّد ألوان أعقابهم، وفي ذلك دليل على أن «اللون تابع لمزاج الهواء»، ويدعم كلامه ببيتي شِعر لابن سينا (ت 428هـ) في الطبّ: (الرجز)

بالزنج حَر غَيرَ الأجْسَادَا حَتى كَسَا جُلودَها سَوادَا
والصقلب إكْتَسَبَتْ البَياضَا حَتى غَدَتْ جُلودُها بِضاضَا[2]

ويطابق كلام ابن خلدون هذا ما ورد في بعض الدراسات الحديثة، فقد أكد جاك ميو (Jacques Millot) أن هناك جنساً إنسانياً واحداً تكاثر وانتشر في أنحاء الأرض كافة وخضع لتغييرات عدة لتأثر البشر بالمناخ ولاختلاف الأغذية وطرق الحياة[3]، ولاختلاطهم بالأمم الأخرى[4]، والمناخ في نظر بعضهم هو الذي

---

(1) «ذلك أن هذا اللون شمل أهل الإقليم الأول والثاني من مزاج هوائهم للحرارة المتضاعفة بالجنوب، فإن الشمس تُسامِتُ رؤوسهم مرتين في كل سنة قريبة إحداهما من الأخرى، فتطول المسامتة عامة الفصول، فيكثر الضوء لأجلها، ويلحّ القيظ الشديد عليهم، وتسود جلودهم لإفراط الحرّ. ونظير هذين الإقليمين ما يقابلهما من الشمال الإقليم السابع والسادس، شمل سكانهما أيضاً البياض من مزاج هوائهم للبرد المفرط بالشمال، إذ الشمس لا تزال بأفقهم في دائرة مرأى العين أو ما قرُب منها (. . .) فيضعف الحرّ فيها، ويشتد البرد عامة الفصول، فتبيّض ألوان أهلها، وتنتهي إلى الزعورة، ويتبع ذلك ما يقتضيه مزاج البرد المفرط من زرقة العيون وبَرَش الجلود وصهوبة الشعور». ابن خلدون، **المقدمة**، دار القلم، بيروت، 1996، ص 84. ونجد الرأي نفسه عند المسعودي في **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ج 2، سبق ذكره، ص 232.

(2) ابن خلدون، **المقدمة**، سبق ذكره، ص 85. «البضاض والبضاضة والبضوضة ناصع البياض في سِمَن». ابن منظور، **لسان العرب**، سبق ذكره، (ب-ض-ض).

(3) تحدّث ابن خلدون في المقدمة الخامسة عن «اختلاف أحوال العمران في الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم». ابن خلدون، **المقدمة**، سبق ذكره، ص 87.

(4) J. Millot, *Biologie des races humaines*, p. 14.

يجعل السود مطبوعين على حُب الرقص والغناء والموسيقى[1]، وعلى القيام بالأشغال الشاقة وتحمل الصعوبات والمشاق بسبب صعوبة البيئة التي يعيشون فيها[2]، ويجبَل الصقالبة البيض - في المقابل - على البلاهة التي عدّت فطرية فيهم، بالإضافة إلى ما يميز البيض عامة من كآبة وحزن وإفراط في النظر في العواقب[3].

ويحيلنا الحديث عن أثر العرق في المنتمين إليه إلى البحث عن مدى مطابقة أوجه حضور الجواري والغلمان في المجتمع واضطلاعهم بأدوارهم وبما سنته لهم الثقافة المهيمنة.

---

(1) حاول ابن خلدون تفسير هذه القولة: «ولما كان السودان ساكنين في الإقليم الحار واستولى الحرّ على أمزجتهم وفي أصل تكوينهم، كان في أرواحهم من الحرارة على نسبة أبدانهم وإقليمهم (...) فتكون أرواحهم أسرع فرحاً وسروراً وأكثر انبساطاً، ويجيء الطيش على أثر هذه». ابن خلدون، **المقدمة**، سبق ذكره، ص 85.

(2) الجاحظ، **الرسائل**، «فخر السودان على البيضان»، ج 1، سبق ذكره، ص 195، 201.

(3) ابن خلدون، **المقدمة**، سبق ذكره، ص 86.

الفصل الأوّل

عالم الجواري / عالم الغلمان

ما من شكّ في أن عالم العبيد هو عالم المهمشين الذين قضى عليهم المجتمع أن يعيشوا في حالة فصل ووصل معه[1]، لأن تصرفاتهم تشذّ، عادة، عن النُظم التي سنتها المجموعة المهيمنة شأنهم في ذلك شأن كل «الأقليات»[2].

ويرمي هذا المبحث إلى ولوج عالم هذه الفئة لاكتشاف مميزاته ومطابقته لما شاءه الأسياد وممثلو سلطة الضبط. وقد ارتأينا أن نبدأ بعالم الجواري قبل عالم الغلمان لأن المادة التي وصلتنا عنه أوفر.

I - عالم الجواري

مع تدفق الجواري على الأراضي الإسلامية وجد السادة وأصحاب الرسائل المصنفة في العبيد أنفسهم إزاء أصناف مختلفة من المملوكات. وقد أدى الاختلاف إلى الحيرة فيما يتعلق بتوظيف كل ما وصل إليهم من إماء واستغلالهن، هل يقرون بالمساواة بينهن ويعتبرونهن نساء ككل النساء مخصصات للمتعة، أم ينتهجون سُبُل من سبقهم، فيميزون بين جميلات وقبيحات، محظيات وخادمات؟

لم يتلكأ «المختصون في العبيد» كثيراً في توفير الأجوبة للرجال، فبرزت مصنفات عديدة تفصّل القول في أصناف الجواري ووجوه استغلالهن خوفاً من

(1) A. Testart, « L'esclavage comme institution », p. 44.

(2) A. Vant, « Géographie sociale et marginalité », pp. 16-17.

اختلال النظام وانتشار الفوضى. وقد كان اللون أول مقياس اعتُمد في هذا المضمار، فاعتُبرت البيضاوات الأكثر اشتهاراً بالجمال، فتغنّى الشعراء بهن مبرزين إعجابهم بجمالهن وبياضهن الذي يسحر الألباب لأنهن أنموذج مصغر للحور العين اللائي يُرى مخّ سيقانهن من فرط البياض[1]. فكثرت الأشعار التي تتغنى ببياض الجارية[2]، وبالغ الرجال في شراء الجواري الروميات والصقلبيات وقلما استعملونهن في الشؤون المنزلية[3].

أما السوداوات فقد وظفن للأشغال المنزلية الشاقة مثل ملء القرب وجلب الماء[4]، ومساعدة السادة على قضاء شؤونهم. وأقصين في العادة عن المشاركة في الحياة العاطفية أو الجنسانية مع السيد. فالأبيض عادة ما ينفر من الزنجية[5]، عزوفاً عن اللون الأسود لون العبيد، ولا سيما أن العرب كانوا يستعبدون أبناءهم من الإماء السود.

إلا أن الأدب والشّعر كشفا عن نظرة ثانية إلى صنف من الجواري السود وهي

---

(1) يصوّر عزيز العظمة الحور العين انطلاقاً مما ورد في المصادر قائلاً: «الحور العين لَسْنَ من لحم ودم، بل إن أسفلهن من الرجلين إلى الركبتين من المسك وأوسطهن بين الركبتين والثديين من العنبر وأعلاهن من الكافور، ثم إن بياض بشرتهن ونقاوتها تجعل منهن وكأنهن المرايا يرى الرجل صورته في معاصمهن ووجوههن ويرى مخّ عظمهن كما يرى الشراب الأحمر في الزجاج». عزيز العظمة، «سنفونية الملذات»، مجلة **الناقد**، العدد 61، 1993، ص 29.

(2) رَقّتْ مَحاسِنُها وَرَق أديمُها فَتَكادُ تُبْصِرُ باطِنًا مِنْ ظاهِرِ

(الكامل).

المقري، **نفح الطيب**، ج 3، سبق ذكره، ص 233.

ووقفت على رأس ذي الوزارتين ابن خلدون وصيفة في يدها شمعة، فقال: (السريع)

يا شَمْعَةً تَحْمِلُها أُخْرَى شَبهْتُها شَمْسًا عَلَتْ بَدْرا

ابن بسام، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، ق 1، م 2، سبق ذكره، ص 782.

(3) في حالة جهلهن باللغة العربية. الأصفهاني، **الأغاني**، ج 10، سبق ذكره، ص 336.

(4) المصدر نفسه، ج 6، ص 516.

(5) «فالبيضان لا يكادون ينشطون لطلب النسل من الزنجيات، والزنجية من الزنجي أسرع لقاحاً منها من الأبيض». الجاحظ، **الرسائل**، «فخر السودان على البيضان،» ج 1، سبق ذكره، ص 215.

نظرة الإعجاب والحُب. وهو موقف آخر من الجمال ترتئيه عين الشاعر العاشق، إذ كانت أغلب المغنيات المشهورات صُفراً. فمتيم «صفراء»، «وهي من أحسن الناس وجهاً»[1]. و«دنانير» «جارية صفراء مولدة من أحسن الناس وجهاً وأظرفهن»[2]. وقد بالغ الشعراء في وصفهن وشبهوهن بالمسك حيناً: (السريع)

أُشْبِهُكِ بِالمِسْكِ وأُشْبِهُتِهِ قَائِمَةً في لَوْنِهِ قَاعِدَه

لا شَكَّ إذْ لَوْنُكُما واحِدٌ أنكُما مِن طِينَةٍ واحِدَه[3]

وأضافوا إليه الذهب حيناً آخر: (المنسرح)

لَمْ تُنْصِفي يا سُمَيَّة الذهب تَتْلَفُ نَفْسي وَأَنْتِ في لَعِبِ

يا ابْنَةَ عَم المِسْكِ الذكِي وَمِنْ لَوْلاكِ لَمْ يُتخَذْ وَلَمْ يَطِبِ

ناسَبَكِ الْمِسْكُ في السواد وَفي الرْ رِيحِ فَأَكْرِمْ بِذاكَ مِنْ نَسَبِ[4]

إلا أن الضمير الجمعي - الذي صنف العرق الأسود ضمن خانة العبودية وفي أدنى السلم الاجتماعي، وكلفه بالقيام بالمهام الشاقة التي يستنكف منها العربي بعامة - رفض تساوي العرقين بوجودهما متحدين متلاحمين. فتعرض جلّ من أحب جارية سوداء إلى اللوم والتقريع، مثل ابن سيابة الذي عشِق جارية سوداء فلامه أهله على ذلك وعاتبوه، فقال: (الوافر)

يَكُونُ الخَالُ في وَجْهٍ قَبيحٍ فَيَكْسوهُ المَلاحَةَ وَالجَمالا

فَكَيْفَ يُلامُ مَعْشُوقٌ عَلى مَنْ يَراها كُلهَا فِي العَيْنِ خَالَا[5]

وسافر إسماعيل بن جامع (ت 192هـ) مع الرشيد فاشتاق إلى جاريته «مريم» السوداء، فقال له الرشيد وقد سمع بشِعره فيها: «ويلك ومن مريمك هذه التي قد وصفتها صفة الحور العين؟»، قال: «زوجتي»، فوصفها كلاماً أضعاف ما وصفها

---

(1) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 7، سبق ذكره، ص 212.

(2) المصدر نفسه، ج 18، ص 304. وكذلك كانت بذل. المصدر نفسه، ج 17، ص 53.

(3) المصدر نفسه، ج 6، ص 491.

(4) المصدر نفسه، ج 16، ص 542.

(5) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 12، سبق ذكره، ص 329.

شِعراً. فأرسل الرشيد إلى الحجاز حتى حُمِلت إليه، فإذا هي سوداء طُمطُمانية ذات مشافر، فقال له: «ويلك! هذه مريم التي ملأت الدنيا بذكرها؟! عليك وعليها لعنة الله»[1].

وقد يلقى أمثال هؤلاء هجاء: (المنسرح)

أقولُ لَما رَأيْتُهُ كَلِفا ... بِكُل سَوْداءَ نَزْرَةٍ قَذِرَه

أَهْلٌ لَعَمْري لِما كَلِفْتَ بِه ... عِنْدَ الخَنازيرِ تُنْفَقُ العَذرة[2]

وهذا يبيّن أن ذكر السواد في المخيال العربي الإسلامي ملازم غالباً للقذارة والحيوانية والطيش وغيرها من الصفات السلبية، ولهذا رفض الحرّ الارتباط به لما في ذلك من كسر لما نشأ عليه وتعوده.

واضطر بعض العاشقين إلى الدفاع عن حبهم لجواري هذا العرق. فبرر بعضهم عشقهم للسوداوات بعقد علاقة بين لون بشرتهن وبين أجمل عناصر الكون. فإن كان الخال مليحا يكسو خدّ القبيحة جمالاً ويزيد الجميلة حسناً، فإن المحِب لا يرى حبيبته إلا خالاً. وإن كانت الطرة مليحة، فإن الشاعر يصيّر معشوقته طرة: (البسيط)

أَشتاقُ طُرتَها[3] أَمْ صُدْغَها[4] وَمَعي

مِنْ كُلِّها طُرَرٌ سُودٌ وَأَصْداغُ[5]

وشبّه الآخر سواد حبيبته بجمال الليل: (مخلع البسيط)

يا رُب سَوْداءَ تَيمَتْني ... يَحْسُنُ في مِثْلِها الغَرامُ

---

(1) ابن الجوزي، **ذم الهوى**، سبق ذكره، ص 237.

(2) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 14، سبق ذكره، ص 283.

(3) «طرة الجارية أن يقطع لها في مقدم ناصيتها كالعلم أو كالطرة تحت التاج والطرة من الشَعر سميت طرة لأنها مقطوعة من جملته». ابن منظور، **لسان العرب**، سبق ذكره، (ط-ر-ر).

(4) «الصدغ هو ما بين العين والأُذن (...) ويسمّى الشَعر المتدلي عليه صُدغاً»، المصدر نفسه، (ص-د-غ).

(5) الثعالبي، **يتيمة الدهر**، ج 2، سبق ذكره، ص 417.

كَالليلِ تُسْتَسهَلُ المَعاصي ... فيهِ وَيُسْتَعْذَبُ الحَرامُ[1]

وصوّر شاعر ثالث معشوقته نجوم النهار، فاعتبره صاحب **معاهد التنصيص** مُغرِباً: (السريع)

إنْ لَمِعَتْ لَيْلًا نُجومُ السمَا ... بِيضاً عَلى أَدْهَمَ مَرْخِي الإزار

وَأَوْجَبَ العَكْسُ مِثالًا لَها ... في الأَرْضِ فالسود نُجومُ النهار[2]

ودافع آخرون عن حبهم للجواري السوداوات بردّ أصل سوادهن إلى بياض: (البسيط)

يا لُعْبَةً بِذَوي الألْبابِ لَاعِبَةً ... فِي أَصْلِ حُسْنِكِ مَعْنًى غَيْرُ مُتفِقِ

خُلِقْتِ بَيْضاءَ كالكافورِ ناصِعَةً ... فَصِرْتِ سَوْداءَ مِنْ مَثْواكِ في الحَدَقِ[3]

فالجارية في نظر الشاعر خلقت بيضاء ولكنها استحالت إلى سوداء لبقائها في حدقة حبيبها وسويداء قلبه مدة طويلة فصبغت بلونهما: (المنسرح)

أكْسَبَها الحُب أنها صُبِغَت ... صِبْغَةَ حَب القُلوبِ والحَدَقِ[4]

إنها صورة شعرية تسعى إلى التوفيق بين عشق حبيبة سوداء وبين الذوق العام المحبذ لجمال البيضاء، بل لنقل إنها نظرة مخالفة لأصل السواد وللون الأسود في المتخيل العربي.

والملاحظ أن التغزل بالجواري السود مثّل استثناء للشعراء الذين تيمتهم السوداوات أو لعلّ هؤلاء راموا التجديد في معانيهم الشعرية. إلا أن ما سيطر في

---

(1) العباسي، **معاهد التنصيص على شواهد التلخيص**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ج 2، عالم الكتب، بيروت، 1947، ص 71.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 71.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 70.

وقيل في المعنى نفسه أيضاً: (البسيط)

يا رُبَّ غانِيةٍ بَيْضاءَ تَصْحَبُني ... مِنَ العِتابِ كُؤوساً لَيْسَ تَنْساغُ

كَأَننا لَا أَتاحَ اللهُ فُرقَتَنا ... يا لُعْبَةَ المِسْكِ بازٌ تَحْتَهُ زاغُ

الثعالبي، **ثمار القلوب**، ج 2، سبق ذكره، ص 417.

(4) العباسي، **معاهد التنصيص**، ج 2، سبق ذكره، ص 69.

المدونة الشعرية الرسمية هو الغزل بالبيض، بل حفظت لنا الأمثال طريقة دأب عليها جمع من العرب من أجل إظهار محاسن العروس البيضاء، فـ«سوداء العروس» هي جارية سوداء تبرز أمام العروس الحسناء وتقف بإزائها لتكون محاسنها أظهر[1].

إن السواد في نظر جلّ الشعراء العرب شَيْن والبياض حسن، ولسان الهجائين المهاجم لكل من يخالف المعايير التي سنها المجتمع لا يرحم كل من أراد كسر هذه الحدود ويردع المخالف. فقد خصّ العرف الاجتماعي الفحول بالمرأة الجميلة البيضاء، وكلف السوداء بملازمة سيدتها لإبراز جمالها أولاً، ولدرء العين عنها أحياناً[2]، وخدمتها لاحقاً. وقد عدّ البعض الإقبال على أمثال الزنجيات من علامات النحس والخذلان والشؤم: (البسيط)

عَلامَةُ النحسِ وَالخِذْلانِ والشؤْمِ إِعْراضُ وَجْهِكَ عَنْ صَقْرٍ إِلَى بُوم
كَراغِبٍ في بَناتِ الزنج مِنْ أَفَنٍ وَزاهِدٍ في بَناتِ الترك والروم[3]

ولكن البيضاوات والسوداوات انقسمن بدورهن إلى أعراق عدة جمعت بينها خصائص خلقية مشتركة. فهل راعى العرب هذا الاختلاف بين الأعراق في نظرتهم إلى مملوكاتهم، وفي تحديد موقعهن داخل عالم الجواري؟

قسّمت المصادر الجواري السود والبيض إلى أعراق عدة، ونسبوا إلى كل عرق صفات جسمانية وأخلاقية مختلفة أكدوا أنها فطرية فيهم. وقد حاولنا في هذا الجدول تفصيل هذه الصفات لنتمكن في مرحلة ثانية من تحليلها.

---

(1) العباسي، **معاهد التنصيص**، ج 1، سبق ذكره، ص 319.

(2) في تونس كان هناك اعتقاد شعبي سائد يعتبر أن اللون الأسود تخافه «الجنون» فتبتعد، وكانت رقصات الزنوج وسيلة لإزالة «الجنون» وإبعاد «العين السيئة». محمد الهادي الجويلي، **مجتمعات للذاكرة، مجتمعات للنسيان**، سبق ذكره، ص 50. ولا ندري إن كان مثل هذا التفكير سائداً في الثقافة الإسلامية بعامة.

(3) الثعالبي، **ثمار القلوب**، ج 2، سبق ذكره، ص 417.

اللون	العرق	الخصائص الجسمانية	الخصائص الأخلاقية	الأدوار
السود	الهنديات	حسن قوام، سمرة ألوان، حظّ وافر من الجمال، صفرة وصفاء بشرة، طيب نكهة، لين ونعمة، شيخوخة تسرع إليهن	وفاء عهد ومودة، كثرة مخالطة، بعد غور، سلاطة، عزة نفس، لا يصبرن على الذلّ	- إنجاب الأولاد[1]
	السنديات	قرب الشبه بالهند دقة خصور وطول شعر[2] حسن الصوت	الدقة والضبط	- الصيرفة- الغناء[3]
	قندهاريات[4]	الثيب منهن تعود كالبكر		
	المدنيات	سمر الألوان - معتدلات القوام	ملاحة، دلّ، حسن شكل، بشر، لا غيرة فيهن على الرجال، قنوعات بالقليل	- التقين

(1) ابن بطلان، **رسالة في شرى الرقيق وتقليب العبيد**، سبق ذكره، ص 372-373.
(2) المصدر نفسه، ص 373.
(3) الجاحظ، **الرسائل**، «فخر السودان على البيضان»، ج 1، سبق ذكره، ص 224-225.
(4) القندهاريات في معنى الهنديات. ابن بطلان، **رسالة في شرى الرقيق وتقليب العبيد**، سبق ذكره، ص 376.

	الطائفيات	سمر مهذبات، مجدولات	أخف خلق الله أرواحاً وأحسنهم فكاهة ومزاحاً	- لسن بأمهات أولاد: يكسلن في الحبل
	البربريات[1]	ألوانهن أكثر سواداً، ويوجد فيهن الصفر	طبع على الطاعة والموافاة في كل أمورهن	- اللذة والتوليد - أحدب على الولد
	الزغاويات[2]	وهن شرّ من الزنج ومن جميع أجناس السودان	رديات الأخلاق ذوات دميمة	- لا يصلحن للمتعة
	البجاويات[3]	مذهبات الألوان، حسناوات الوجوه، ملس الأجسام، ناعمات البشرة، ينكل بهن، يقورن ويمسح بالموسى بأعلى فروجهن من اللحم كله حتى يبدو العظم	الشجاعة والرقة فيهن طبع وغريزة لا يؤمن على مال ولا يصلحن أن يكن خُزاناً	- جواري متعة إن جُلين صغيرات وقد سلمن أن ينكل بهن

(1) قال المؤلف إنهن من جزيرة بربرة قرب اليمن، لكن المحقق يرى أنهن من بربر المغرب. المصدر نفسه، ص 373.

(2) «بلد في جنوبي إفريقية بالمغرب وهم أحسن من السودان». المصدر نفسه، ص 375.

(3) من أرض بين الحبشة والنوبة. المصدر نفسه، ص 370.

	النوبيات	فيهن جمال فائق، وهن مختتنات، ولهن أعراق طيبة لسن من أعراق السودان في شيء، فيهن الجمال وكمال المحاسن وشفاههن رقاق، وأفواههن صغار ومباسمهن بيض، وشعورهن سبطة[1]	ترف لُطف قَضُف، أخلاقهن طاهرة، فيهن دين وخيرية وعفة وتصون وإذعان للمولى، كأنهن فُطِرن على العبودية[2]	- يتخذن أمهات أولاد لطيب متعتهن ونفاسة حسنهن[3]
	زرنجيات[4]	إذا بوشِرن وعَرِقن بدا منهن عرق كالمسك		- لا يصلحن للولد
	زنجيات	كلما زاد سوادهن قبحت صورهن وتحددت أسنانهن وقل الانتفاع بهن وخيفت المضرة منهن أنقى الناس ثغوراً لكثرة الريق، وفيهن جلد على الكدّ	الغالب عليهن سوء الأخلاق وكثرة الهرب وليس في خلقهن الغمّ	- الرقص والإيقاع فطرة فيهن - لعجومة ألفاظهن عُدل بهن إلى الزمر والرقص - ليس فيهن متعة لصنانهن وخشونة أجسامهن، - الرضاع

(1) الإدريسي، **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**، ج 1، سبق ذكره، ص 30.
(2) ابن بطلان، **رسالة في شرى الرقيق وتقليب العبيد**، سبق ذكره، ص 370.
(3) الإدريسي، **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**، ج 1، سبق ذكره، ص 31.
(4) ابن بطلان، **رسالة في شرى الرقيق وتقليب العبيد**، سبق ذكره، ص 370.

	حبشيات	نعومة الأجسام، لينها وضعفها يتعاهدهن السلّ والدقّ. لا يوافقهن غير البلاد التي نشأن فيها. قصار الأعمار لسوء الهضم	خيرية ومسايرة وسلامة انقياد. يخصهن قوة النفوس وضعف الأجسام، كما يخص النوبة قوة الأجسام على دقتها وضعف النفوس	- لا يصلحن للغناء ولا للرقص. - يصلحن للائتمان على النفوس
البيض	المكيات	خناث مؤنثات جميلات ألوانهن البياض المشرب بسمرة وشعورهن جعدة وعيونهن مراض فاترة		- الغناء
	ديلميات	حسان المنظر جميلات المخبر	أسوأ الناس أخلاقاً. فيهن صبر على الشدة	
	لانيات	ألوان بيضاء محمرة لحوم كثيرة	أمزجة باردة. خيرية طبع وثقة واستقامة أخلاق. حرص على المحافظة والموافقة	- هن للخدمة أصلح منهن للمتعة - بعيدات عن الشبق

	تركيات	الحسن والبياض والنعمة	أخلاق سمجة وقلة وفاء	- أمهات أولاد - طباخات
	روميات	بيض شقر، سباط الشعور، زُرق العيون،	عبيد طاعة وموافقة، وخدمة ومناصحة، ووفاء وأمانة	- يصلحن للخزن - يجدن بعض الصنائع
	أرمينيات	ملاحة، صحة بنية وشدة أسر وقوة	العفة فيهن قليلة أو مفقودة، السرقة فيهن فاشية	- الكدّ والخدمة
	قرصريات	تعود الثيب منهن كالبكر		- الجنسانية

يبيّن لنا هذا الجدول أن القدامى كانوا يقسمون السود إلى أعراق عدة تجمع بينهم خصائص جسمانية وأخلاقية مشتركة. ويميزون في تقسيمهم بين أعراق تصلح للذة والمتعة وإنجاب الولد، وأخرى لا تصلح إلا للخدمة ولا حظّ لهن في المتعة، إذ تتمتع الهنديات والسنديات والزرنجيات والمدنيات والطائفيات والبربريات والبجاويات والحبشيات بصفات جسمانية تخول لهن مشاركة الرجل الفراش، «فقد ثبت بالتواتر والتجارب أن وطء الحبشيات يشفي العليل ويطفئ الغليل ويزيل الأمراض الحادثة من البرودة والرطوبة وينفع من أوجاع الظهر والمفاصل وسلس البول والمثانة». ولعلّ هذا النكاح استمد طاقته السحرية من قداسة أرض الحبشة[1].

والحبش من الجواري «السمر» أو «الصفر» لا السود. فالعربي ينفر عادة من

(1) عبده بدوي، **السود والحضارة الإسلامية**، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، 2001، ص 97.

السوداوات اللاتي «كلما زاد سوادهن قبحت صورهن»، ويحبذ البيضاء التي تجمع في جمالها صفات متعددة من حسن، وجمال، وصفاء، وطيب، ولين، ونعومة، وطيب عَرق، وهي صفات «الأنثى المثالية» التي يسعى كل رجل إلى الحصول عليها والتي نحتها رمزاً للمتعة الجنسية في الدنيا والآخرة[1].

واكتسبت «السمراء» أو «الصفراء» خصائص أخلاقية «فُطرت عليها» وكانت «طبعاً وغريزة» فيها. فتمتعت بالوفاء، والمودة، والدقة، والضبط، والملاحة، والدل، والبشر، وعدم الغيرة، والقناعة، والرضا، وخفة الروح، والمزاح، والشجاعة، والرقة، والمسايرة، والطاعة، وسلامة الانقياد. فاستجابت الجارية الصفراء بهذا للأنموذج الأنثوي الذي خصها به الرجل، فكانت هي السوداء التي عشقها ونافح عن حبها ودافع عنه.

وولدت جلّ الجواري الجميلات اللواتي أطنب ابن بطلان في وصفهن في الجزيرة العربية مثل المدنيات، والطائفيات، والمكّيات، ولعلّه اعتبرهن أصل الجمال الذي يعيد إلى الأذهان جمال الأم، جمال الأصل.

أما السوداوات، ونخص هنا الزغاويات والزنجيات، فهن إماء خدمة، أبدانهن يابسة، بشرتهن قوية مع دقة وصلابة، كلما زاد سوادهن قبحت صورهن وتحددت أسنانهن. وهي صفات خارجة عن الأنموذج الأنثوي القائم على اللين والرقة والجمال. وبذلك أقصى الرجال حاملة هذه الصفات من دنياهم، ومن عالم «الأنوثة» وعالم الجنسانية، وكلفوها بالخدمة، ونسبوا إليها أسوأ الأخلاق، فنُعتت الزنجيات بسوء الأخلاق وكثرة الهرب، وعدّت الزغاويات شرّاً من الزنج ومن جميع أنحاء السودان.

واتضح لنا، انطلاقاً مما أبرزناه، تدخّل سلطة ضبط القوانين الاجتماعية (من فقهاء وأطباء وغيرهم) في تشكيل صورة الأنوثة والمحافظة عليها وإقصاء كل من لا تملك هذه الصفات وتتميز بصفات الذكور من صلابة ويُبْس.

ولعلّ «الصفر» أو «السمر» ومن شاكلن لونهن هن المحبوبات اللواتي قيل

---

(1) مهدي النجار، «الأنثى-الجنس في الأيديولوجيا العربية»، في **دراسات عربية**، العدد 3، س 25، 1989.

فيهن الشّعر. وإن كنا لا ننفي إمكانية التغزّل بزنجيات بدافع الحُب أساساً وبسبب الرغبة في التغيير أحياناً: (السريع)

قَـلْـبِـيَ وَثـابٌ إلـى ذا وذا   لَـيْـسَ يَـرى شَـيْـئـاً فَـيَـأْبـاهُ
يَهِـيـمُ بـالـحُـسْنِ كَما يَنْبَغِي   وَيَـرْحَـمُ الـقَـبْـحَ فَـيَـهْـواهُ[1]

ويعتبر تقسيم السودان إلى أعراق عدة - في حدّ ذاته - محاولة لفهم سبب عشق بعض الرجال للسوداوات.

أما الجواري البيض فلا شكّ في جمالهن. فهن حسان المنظر جميلات المخبر، ومنهن من جمعن الحسن والبياض والنعومة، فكانت الروميات بيضاوات، شقراً سبط الشعور زُرق العيون، وفي جمالهن مشكلة، فهن مطلوبات، مرغوب فيهن، لكن الحريف الباحث عن البياض يرفض الشعور السبطة والعيون الزرقاء، ما اضطر المالكين إلى إعادة صناعة الجسد[2] بتحويل الشعور السبطة إلى أخرى مجعدة والعيون الزرقاء إلى سوداء، استجابة لرغبات الحريف وذوقه[3].

أما أخلاق البيضاوات فهي متنوعة بتنوع أعراقهن. فألفينا الديلميات أسوأ الناس أخلاقاً وأكثرهن صبراً على الشدة، وعدّت العفة شبه مفقودة في الأرمينيات والسرقة فيهن فاشية، وفيهن غلظ طبع ولفظ، وليس فيهن فضيلة. وهذا - في نظرنا - غير متعلق بمدى استجابة هؤلاء الجواري للأنموذج الأنثوي بقدر ما هو مرتبط بعلاقة الأنا بالآخر. فالتي نشّئت نشأة عربية كانت شهمة وكريمة وعفيفة وأمينة، ومن لم تنشأ هذه التنشئة في «أرض الإسلام» اتسمت بالسرقة وبسوء الأخلاق.

ويتبيّن الدارس لهذه الأدوار المخصصة للبيض غياب الحديث عن المتعة، مثلما كان الأمر مع السوداوات، فهل كانت ممارسة الجنس مع البيضاوات أمراً

---

(1) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 10، سبق ذكره، ص 440.
(2) «صناعة الجسد» (Body building) فعل جسدي يرمي إلى تعديل الجسد وصناعته وتشكيله.
P. Liotard, article «Body building», in *Dictionnaire du corps*.
(3) السقطي، **رسالة في الحسبة**، سبق ذكره، ص 51-52.

بديهياً لا يستوجب الإشارة إليه؟ أم أن أثمانهن كانت تفوق طاقة الرجال الشرائية فتجنّب التعمق في ذكر محاسنهن؟

ولعلّ سكوت ابن بطلان عن الحديث عن التمتع بجمال الجارية البيضاء بمختلف أعراقها يعود إلى كون **رسالته** موجهة أساساً إلى العامة. وهؤلاء نرجح أنهم في الغالب لا يقدرون على دفع ثمن الجارية البيضاء التي أجمع العلماء على كونها أثمن من الجارية السوداء أو الصفراء، فكأن ابن بطلان بإطنابه في تفصيل خصائص السوداوات بمختلف أعراقهن يحاول تقديم البديل لرجال يقصدون السوق لاختيار جارية سوداء أو بيضاء، فيعجزون عادة عن شراء الثانية إلا إذا كانت وخشاً. وكأن الكاتب عند حديثه في **رسالته** عن الجواري البيض يقصد «الوخش» منهن «ذوات العيوب» اللائي لا حظّ لهن في العيش مع الأغنياء والملوك.

وهنا نتبيّن أن عالم الجواري لا ينبني على اللون والعرق فحسب، بل تلعب الطبقة التي تنتمي إليها الجارية دوراً هاماً في تشكيل عالمها، ويساهم هذا الثالوث مجتمعاً في تحديد أدوارهن إذ تتأثر حياة الجارية باختلاف الطبقة التي تنتمي إليها. فجلّ خادمات العامة، وهن عادة سوداوات مثلما رأينا، كلفن بمهام شاقة نسبياً مثل حمل القرب والاستسقاء - مقابل ضريبة أدّينها إلى أسيادهن أحياناً أو جمع مقدار من المال كاتبنهم عليه لنيل حريتهن - وقضاء الشؤون الخارجية للسيد أو السيدة.

أما جواري ميسوري الحال فكن محظوظات نسبياً إذ اضطلعن بالأشغال المنزلية اليسيرة، وعِشن حياة مرفهة. وقد تتبرم الواحدة منهن إن انتقلت مع سيد جديد إلى وضع اجتماعي دون المستوى الذي ألفته، فقد كانت لجرير (ت 110هـ) أمة وكان بها معجباً فاستخفت المطعم، والملبس، والغشيان، واستقلت ما عنده، وكانت قبله عند قوم يقال لهم بنو زيد أهل خصب ونعمة، فسألته أن يبيعها وألحّت عليه في ذلك[1].

---

(1) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 2، سبق ذكره، ص 263.

وقال آخر لجارية أراد شراءها وكانت ناعمة البدن، ورطبة، وشطبة[1]، وغضة[2]، وبضة[3]: «ما كان غذاؤك عند مولاك؟»، قالت: «المبطن»، قال: «وما المبطن؟»، قالت: «الأرز الريان باللبن بالفالوذج الريان بالعسل والخبيصة الريانة من الدهن والسكر والزعفران»[4]. فأنى لعامي أن يشتري أمثال هذه الجارية وهو لا يعرف الطعام الذي تأكله ولا طاقة له به! وأنى لهذه الجارية أن تقوم بما ينتظره منها سيدها وهي التي تعودت الدلال ولا خبرة لها إلا بالفراش وآدابه! وشتان ما بين حياة التي عاشت في أسرة من العامة تشقى سائر يومها داخل البيت وخارجه من أجل تلبية حاجيات أسيادها وبين أخرى وجدت نفسها في خدور القصور، وتعودت على العزّ والمجد.

وقد خصّ العلماء الجارية السوداء بمهام تتلاءم وخصوصيات عرقها. فوكلت الزنجيات لما عرفن به من شدة وجَلَد بالأشغال الشاقة وبالتمريض، وبإرضاع الأطفال، وأبعدن لصنانهن وخشونة جلدهن عن المتعة والإمتاع. وأمن العرب الحبشيةَ على أنفسهم لما رأوا فيها من خيرية، ومسايرة، وسلامة انقياد، وقوة نفس. وحظيت الهندية والبربرية بقدر وافر من الجمال فكانتا الأصلح للذة والإنجاب.

وعرف العلماء الجواري البيض بصفات جسمانية وأخلاقية حددت الدور المنتظَر منهن. فجمعت التركيات صفات جسمانية جعلتهن الأصلح لإنجاب الأبناء، وفي المقابل غلب البرد على أمزجة اللانيات[5]، فكن بعيدات عن الشبق وصرن للخدمة أصلح منهن للمتعة.

---

(1) «جارية شِطبة وشَطبة: طويلة، حسنة، غضة». ابن منظور، **لسان العرب**، سبق ذكره، (ش-ط-ب).

(2) «الغض الطري، والغضة من النساء الرقيقة الجلد الظاهرة الدم». المصدر نفسه، (غ-ض-ض).

(3) «امرأة بضة كثيرة اللحم في نصاعة، وقيل هي الرقيقة الجلد الناعمة». المصدر نفسه، (ب-ض-ض).

(4) التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، سبق ذكره، ص 337.

(5) «بلاد اللان بلاد واسعة في طرف أرمينية وهم نصارى تجلب منهم عبيد أجلاد». ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج 5، دار صادر، بيروت، د.ت، ص 8-9.

واستخدم السادة الأرمينيات في أعمال الكدّ والجدّ لقدرتهن على تحمل العناء والأعمال الثقيلة، بل نصح ابن بطلان شاريهن بتكبيلهن بالعمل «لأنك متى نهنهت العبد ساعة بغير شغل لم يدعه خاطره إلى خير، لا يصلحون إلا بالعصي والمخافة»، وألحّ صاحب **الرسالة** على أنهن لا يصلحن للمتعة.

ومثّلت الروميات الاستثناء في الأدوار التي خصتهن بها «سلطة الضبط»، إذ انفردن من بين الجواري البيض (الديلميات، التركيات، الأرمينيات) بالوفاء، والأمانة، والمحافظة، والطاعة، والمناصحة، فأكد أصحاب القلم أنهن يصلحن للخزن لضبطهن، وأنهن لا يخلو أن يكون بأكفهن صنائع.

ويكشف لنا تقسيم وظائف الجواري بحسب أعراقهن عن أن الأدوار التي اضطلعن بها حددت وفقاً للعرف الاجتماعي الذي ضبط خصائص كل عرق ومميزاته وما نسب إليه من وظائف. فخصت فئة من الإماء السوداوات والإماء البيض بأعمال رأى المختصون في العبيد أنها تتفق وأعراقهن، مساويين بذلك بين الزنجيات والأرمينيات في قدرتهن على القيام بالأشغال الشاقة وفي إقصائهن عن الممارسة الجنسية، بينما كلفت البقية بمهمة إمتاع السيد والترفيه عنه والقيام بشؤونه اليومية.

ولكن إلى أي مدى كان لهذا التقسيم انعكاس على الأدوار التي اضطلعت بها إماء العامة في الواقع؟

يتبيّن المطّلع على المصادر أن الجارية البيضاء تكاد تكون غائبة عن الاستعمالات اليومية[1]، فيما كان حضور بقية الإماء مكثفاً، فكانت الأمة السوداء تحمل القرب للاستسقاء وتقضي شؤون أهلها خارج البيت[2]، مكشوفة معرضة للمعاكسات[3]، وعينت في بعض المراحل التاريخية ممرضة تخدم المرضى وتقوم بشؤونهم الضرورية في الغرف وخارجها[4]، و«أمامها تلقى الأمة عملها»[5] من

---

(1) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 6، سبق ذكره، ص 394.
(2) المصدر نفسه، ج 19، ص 28.
(3) المصدر نفسه، ج 12، ص 279.
(4) حسن حسني عبد الوهاب، **ورقات**، ج 1، سبق ذكره، ص 279.
(5) الميداني، **مجمع الأمثال**، ج 1، سبق ذكره، ص 20.

عجن ورحي وحمل قرب وغلي مراجل واستقبال ضيوف[1]، واعتناء بهيئة السيد وبلحيته[2]، وتزيينه وتطييبه قبل الخروج[3]. وقد اتخذ بعض الموالي جواريهم سراري[4]، في حين خصص آخرون جواريهم للخدمة دون المتعة[5].

واضطلعت بعض الجواري بأدوار استنكفت منها الحرائر فمنهن من غسلت الموتى: (مخلع البسيط)

غـاسِـلَـةٌ لَـحْـظُـهـا دَعَـانِ   لِلْمَوْتِ لَبيْتُها لِحِينِي[6]

ومنهن من اختصت بالنوح: (الطويل)

وَنائِحَةٌ تَسْبِي الأَنامَ بِحُسْنِها   لَها قامَةٌ كالرمح تُرْدِي بِلا شَك
وَتَنْدُبُ قَتْلاها شَبِيهَ حَمامَةٍ   بِلَا مَدْمَعٍ لَكِنْ تَنوحُ وَلَا تَبْكي[7]

ومنهن من كلفت بحراسة القيان[8] اللاتي اعتبرن أعلى مكانة من بقية الجواري[9].

ورغم تعدد المهام التي اضطلعت بها الأمة، فإن هذه الأدوار تشترك في عدم مطابقتها للصفات التي خصتها الثقافة بالأنثى، فعملت «في الخارج» وقامت بأشغال شاقة، ونذهب إلى اعتبار أن هذه الأدوار لم ترتبط بعرق الجارية بقدر ما

---

(1) وفي هذا قال الشاعر: (الكامل)

إنـي أريـدُكِ لِـلْـعَـجـيـنِ ولـلـرحَـى   وَلِـحَـمْـلِ قِرْبَتِـنا وَغَـلْـيِ الـمِـرْجَـلِ
وَإِذا تَـرَوح ضَـيْـفُ أهْـلِـكِ أوْ غَـدَا   فَـخُـذي لِآخَـرَ أُهْـبَـةَ الـمُـسْـتَـقْـبِـلِ

الأصفهاني، **الأغاني**، ج 12، سبق ذكره، ص 505.

(2) المصدر نفسه، ج 19، ص 100.

(3) ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج 6، سبق ذكره، ص 235.

(4) عبد الإله بنمليح، **الاسترقاق**، سبق ذكره، ص 75. إبراهيم حركات، **المجتمع الإسلامي والسلطة**، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1998، ص 100.

(5) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 12، سبق ذكره، ص 505.

(6) الخزرجي، الكنس **الجواري في الحسان من الجواري**، دار الحرف العربي، بيروت، 1998، ص 11.

(7) المصدر نفسه، ص 11.

(8) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 21، سبق ذكره، ص 34.

(9) الجاحظ، **المحاسن والأضداد**، المكتبة العصرية، بيروت، 2003، ص 110.

ارتبطت بالطبقة التي تنتمي إليها. فالأسياد من العامة يعجزون عادة عن اقتناء أكثر من أمة واحدة يكلفونها بالقيام بكل شؤونهم داخل البيت وخارجه. وهذه الوظائف غير خاصة بالحضارة الإسلامية، بل لها جذور تعود إلى ما قبل ظهور الإسلام إذ كانت الإماء حينها يطهين الطعام ويرعين الأغنام ويجمعن الحطب: (الطويل)

تَبيتُ إماءُ الحَي تَطْهي قُدورَنا وَيَأْوي إلَيْنا الأَشْعَثُ المُتَجَرفُ[1]

وجمعت إماء العامة في الحضارات الأخرى بين الأعمال اليومية والأعمال الشاقة. فمنهن من أسعفها الحظّ فطحنت الحبوب وغزلت وكنست[2] ونسجت[3]، ومنهن من كانت أسوأ حظاً فجذبت عربة السيدة وقصّت الخشب[4]. وهذا ما يدلّ على أن مهام هؤلاء الجواري متشابهة بين الحضارات الأخرى وبين ما ألفيناه في الحضارة العربية الإسلامية، مع بعض الاختلافات الشكلية التي انفردت بها إماء المسلمين، فالأمة عند «العرب المسلمين» تعنى بشؤون سيدها الخاصة، فتجهز ثيابه وتهذب لحيته. وهذا أمر رفضه «الجاهليون» لما فيه من تقارب بين الجسدين، فمكان عمل الأمة هو الفضاء الخارجي لا داخل البيت. وكانت العناية بالسيد - حسب ما استنتجناه - غير مألوفة عند الرومان أو اليونان أيضاً، لأن الأمة بالنسبة إليهم أداة إنتاج اقتصادي لا حقّ لها في عقد علاقة حميمة مع السيد.

وقد انتشر «التسرّي» في الثقافة العربية الإسلامية نتيجة محاولة أصحاب السلطة التوفيق بين كثرة الإماء وبين الرخصة التي منحهم إياها الإسلام: ﴿مَا مَلَكَتْ أَيْمَنُكُمْ﴾[5]، فتقلصت ظاهرة البغاء مقابل تعميم ظاهرة التسرّي، وتقنين أدوار الجواري عند الخاصة. والجدير بالذكر أن أدوار جواري الخاصة اختلفت عن

---

(1) طرفة بن العبد، **الديوان**، دار صادر، بيروت، د.ت، ص 68.

(2) J. Schmidt, *Vie et mort des esclaves dans la Rome antique*, Paris, Albin Michel, 2003, p. 45.

(3) P. Grandet, « Sous le joug des pharaons », in *L'Histoire*, n° 280, oct. 2003, p. 36.

(4) J. Schmidt, ibid, p. 45.

(5) **القرآن**، النساء: 4/ 3.

أدوار جواري العامة، واقتصرت هذه الوظائف عند ابن بطلان على الغناء والغذاء، «فهن أطيب طبيخاً لثباتهن في العمل، وأحسن غناء لأنهن مطبوعات على النغم»[1]. وأثناء تحليله لهاتين الوظيفتين، قسّم ابن بطلان «صنائع الجواري إلى طبّاخات وخازنات وحواضن ودايات وقيان». وإن كان كلامه يبدو متناقضاً، فإننا يمكن أن نجمع بين الطبّاخات، والحواضن، والدايات، تحت باب إعداد الطعام والقيان تحت باب الغناء والترفيه، مع الإشارة إلى انفراد الروميات بالخزن، والشاذ لا يقاس عليه.

وقد عددنا الطبّاخات، والخازنات، والحواضن، والدايات، والقيان جواري الخاصة لأن جواري العامة متعددات الوظائف، ولا ينهضن بدور دون آخر هذا من ناحية، ولأن صاحب الثروة هو الأكثر حرصاً على ابتياع فره الدواب وفره الخدم والجواري والدور الواسعة والطعام الطيب والثوب اللين[2] من ناحية ثانية.

وقد أشرنا إلى موقف ابن بطلان، تحديداً، لأنه ينطبق انطباقاً كلياً مع ما تقتضيه الثقافة من قواعد تقوم على التمييز بين الرجل الناشط في الفضاء الخارجي والمرأة التي تغذيه مادياً وروحياً عندما يعود إليها في البيت، والملاحظ أن هذه الثقافة السائدة تعتبر تقسيم الوظائف على هذا النحو أمراً فطرياً وليس ناتجاً عن التنشئة الاجتماعية. ويعدّ تقسيم الأدوار هذا من الأمور العابرة للثقافات (Trans-cultural)[3] التي نجدها في الحضارات كلها.

إلا أن ابن بطلان يتناقض في موضع لاحق من كتابه، لينقل لنا الدروس التي تتلقاها كل فئة من هذه الجواري حتى تقوم بمهمتها على الوجه الأكمل. فتختبر الطباخة بأكلتين تستوجبان دقة واعتدالاً في اختيار مقادير الأبازير وفي تحديد توقيت طبخها[4]، ما يؤكد خضوع الجارية لتكوين دقيق في هذا المجال.

---

(1) ابن بطلان، **رسالة في شرى الرقيق وتقليب العبيد**، سبق ذكره، ص 385.

(2) الجاحظ، **الحيوان**، ج 2، سبق ذكره، ص 37.

(3) S. Fenstermaker, C. West, *Doing Gender, Doing Difference*, p. 50.
C. Guionnet, E. Neveu, *Féminins/Masculins: Sociologie du genre*, Paris, Armand Colin, 2004, p. 32.

(4) ابن بطلان، **رسالة في شرى الرقيق**، سبق ذكره، ص 386-387.

أما الظئر المرضعة فإنها تختار بدقة حرصاً على سلامة الولد. وقد ارتبط انتقاؤها ارتباطاً وثيقاً بعرق المملوكة، إذ اتخذت النوبية لتربية الأطفال لأنها من جنس جُبِل على الرحمة والحنية على الولد، ويعود تفضيل استخدام النوبيات للرضاعة إلى أنهن لا يلقن الأطفال الذين يرضعنهم ويربينهم - رجال الغد - «لغة بشعة». ورجّح الأطباء الزنج أيضاً للرضاع لأن حرارتهن البارزة في الأثداء منضجة للبن، ولبنهن غليظ وأكثر غذاء. فالرضاع إذن ليس «قَدَراً» بيولوجياً للمرأة بقدر ما هو «قَدَر» ثقافي استند إلى البيولوجيا وكيّفها بحسب حاجاته.

ويحتاج السيد بالإضافة إلى المُطعِمَة خازناً يوفر الأموال ويساعده على ضبط مصاريفه ومداخيله. وقد اختير الخازن أمة رومية لأن السخاء ليس في لغتهن. وتعرّضت الخازنات - قبل استلام وظيفتهن - إلى اختبارات أمانة تكشف مدى جدارتهن بهذه المهمة. ونجد صدى للميز بين الجنسين في نسبة هذه الأدوار إلى الأنثى، فالرجل و«غلمانه» يجمعون المال في الخارج ليكلّفوا الأمة بمهمة الخزن والجمع، أو تحضير الغذاء والعناية بالأطفال في الفضاء الداخلي. «فتنشئة الذكور في ظلال النظام الأنثوي جعلتهم يتماهون مع الأنموذج الافتراضي للذكورة لأن يكونوا أقوياء، عدوانيين، توكيديين، ولأن يكونوا بدرجة أساسية العائلين الحصريين لأسرهم»[1].

وإذا ما تحققت هذه الغاية وأشبع الرجل حاجياته الجسدية بحث عن غذاء الروح، فنادى القيان. وقد عددنا هذا الصنف من جواري الخاصة لأن رجال هذه الطبقة يسعون إلى صنع مجالس شبيهة بمجالس الخلفاء والأمراء. وقد كانت لهم فِرق تتبادل الزيارات والتجارب[2]، وهذا ما لا يستطيع العامة عادة توفيره. ويبدو أن جواري العامة لا يقدرن في الغالب على الغناء إلا أثناء تأدية العمل ترفيها عن أنفسهن[3] لا عن السيد.

---

(1) عزة شرارة بيضون، **الرجولة وتغير أحوال النساء**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2007، ص 31.

(2) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 12، سبق ذكره، ص 298.

(3) المصدر نفسه، ج 6، ص 500.

وجمع الخاصة عديد المحترفات في الغناء بمختلف اختصاصاتهن. واعتبرت الجارية عمود الغناء وأساسه، «فإذا اجتمع للغناء أن يكون مطبوعاً سليماً من الخروج والنفور، وكانت الجارية شحرورية الصوت، جيدة الصنعة والضرب، صحيحة التأدية للشِّعر، قد أخذت عن الحذاق وتزيدت من نفسها بجودة الطباع فهي الغاية القصوى في هذا الشأن»[1].

وليس الغناء الدور الوحيد الذي اضطلعت به القيان، بل كانت من بينهن الراقصات والزامرات وهن في أغلب الأحيان من الزنجيات لعجومة ألفاظهن من ناحية، ولأنهن مطبوعات على الإيقاع من ناحية أخرى[2]. وتكون المجلس أيضاً من عوادات[3]، وكراعات[4]، وطنبوريات، ومشببات[5]، ومدففات[6]، وجنكيات يعزفن إطراباً[7].

ومع الغذاء الروحي والجسدي احتاج الرجال إلى ممارسة الجنس فاختاروا

---

(1) ابن بطلان، **رسالة في شرى الرقيق**، سبق ذكره، ص 385.

(2) المصدر نفسه، ص 388.

(3) عَـوادَةٌ هِـمْـتُ بِـهـا إذْ شَـكْـلُـهـا ظَـريـفُ
وَرُوحُـهـا خَـفـيـفَـةٌ وَعُـودُهـا لَـطـيـفُ

(الرجز).

الخزرجي، **الكنس الجواري**، سبق ذكره، ص 6.

(4) «الكراعة مغنية تغني على طبل صغير». ابن بطلان، **رسالة في شرى الرقيق**، سبق ذكره، ص 388.

(5) شَـبَّـتْ بِـهـا نـارُ الـهَـوَى لَـمـا غَـدَتْ مُـشَـبِّـبَـه

(الرجز).

الخزرجي، **الكنس الجواري**، سبق ذكره، ص 9.

(6) إنـي الـجَـريـحُ بِـلَـحْـظِ مَـنْ ضَـرَبَـتْ بِـدُف إذ وَقَـتْ
قَـلْـبـي بِـحَـرْبِ الـحُـب قـد جَـرَحَـتْ وَعـادَت دَفـقَـت

(الكامل).

المصدر نفسه، ص 7.

(7) وَغـادَةٌ بِـجِـنْـكِـهـا جَـسـتْ فَـأخْـفَـى جَـسـه

(الرجز).

المصدر نفسه، ص 6.

جواري يعلمن أطفالهم - رجال المستقبل - أبجديات هذه الممارسة[1]، واستعمل السادة أخريات لعباً يتسلون بها حين يتجننون[2]، دون مبالاة بمشاعر هؤلاء المملوكات ولا بحاجاتهن النفسية[3].

واضطلعت جواري الخاصة بوظائف أخرى غير الإرضاع والغناء. وكانت بعض هذه الأدوار ذات علاقة بالنسيج، لكنه نسيج غير الذي تغزله إماء العامة نظراً إلى تغير المواد الأولية، إذ تستعمل الرياشة، والمكللة، والمطرزة، والحريرية وسائل لا يقدر على شرائها إلا الأثرياء القادرون على توفير فُرُش وثيرة من الريش، والراغبون في لبس الحرير والثياب المطرزة، وإلباس نسائهم الأكاليل المرصعة بالجوهر.

ولم تمدنا المصادر بعرق هؤلاء الجواري، وجلّ ما عثرنا عليه من شِعر يؤكد على جمالهن. فهذه: (الرجز)

نَـظـامـةٌ لـلُـؤلُـؤ لـم أرَ فـيـهَـا عَـاتـبـا
كـأنـهـا شَـمسُ الـضـحى قـد نَـظَـمـت كَـواكِـبـا[4]

والأخرى: (الرجز)

مـلـيـحـةٌ إن طـرزت يَـحـارُ فـيـهـا الـفَـطِـنُ

---

(1) «حكِي عن الراشد (529-530) أن والده أعطاه جوار عدة، وعمره أقل من تسع سنين، وأمرهن أن يلاعبنه، وكانت فيهن جارية حبشية، فحملت من الراشد، فلما ظهر الحمل، وبلغ المسترشد (512-529)، أنكره لصغر سن ولده، وسألها، فقالت: «والله ما تقدم إلي غيره، وإنه احتلم»، فسأل باقي الجواري، فقلن ذلك، فوضعت الجارية صبياً، وسمّي أمير الجيش». ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ج 5، سبق ذكره، ص 532.

(2) «قيل إن أبا مسلم (ت 137هـ) كان يجامع مرة واحدة في السنة مع كثرة جواريه، فقيل له في ذلك، فقال: «يكفي الشخصَ أن يتجنن مرة في السنة»». المصدر نفسه، ج 5، ص 263. «كان للأمير أحمد بن مروان (ت 453هـ) ثلاثمئة وستون جارية يخلو كل ليلة بواحدة على عدد أيام السنة». المصدر نفسه، ج 5، ص 69.

(3) قالت عريب إنها جامعت ثمانية خلفاء لم تشتهِ منهم إلا المعتز (251-255هـ). الأصفهاني، **الأغاني**، ج 21، سبق ذكره، ص 52.

(4) الخزرجي، **الكنس الجواري**، سبق ذكره، ص 4.

يُعجِبُني نموذج منها وشكلٌ حَسَنُ[1]

والثالثة: (المنسرح)

صَانعةٌ لِلحريرِ تاركةٌ مُضنًى لهُ من جمَالها غيه[2]

وتلك: (الرجز)

هَوَيتُها رَياشَةٌ وَما لها نَظيرُ،[3]

ورغم أننا لا نشكّ في أن هذه الأبيات من محض خيال الشاعر، إلا أننا نلمس فيها تماثلاً بين حركة الجارية الصانعة وأثر هذه الحركة في نفوس الرجال، إذ تكشف لنا هذه الأبيات عن تفاعل السامع مع الجارية إعجاباً بجمالها ثم بفنها، ما يبيّن أنها جارية مكشوفة تتعامل مع الرجال فتفتنهم وتتحول من تابعة إلى متبوعة. وتستوجب هذه الوظائف المكوث في البيت بخاصة[4]، والبيتوتية ميزة أنثوية تتحول معها الجارية إلى «تحفة» يتعشقها الرجل.

ولكي تكون التحفة جميلة اقتنى السادة الأثرياء جواري أخريات مكلفات بتزيين المحظيات. فهذه تحنّي: (الرجز)

همتُ بِحُب غَادة حَنينها مَا أحسَنه

ضِدينِ قد حوت معاً قَاسِيةٌ مُحننَه[5]

وتلك تمشّط: (الخفيف)

أحكَمَت النفس مَاشِطةٌ مُت من وَجدي بِها كَمَدَا[6]

وثالثة تنقش[7]، أي تنتف ما زاد من الشَعر[8].

---

(1) الخزرجي، **الكنس الجواري**، سبق ذكره، ص 5.

(2) المصدر نفسه، ص 6.

(3) المصدر نفسه، ص 4.

(4) «خصت الأنثى بما هو منزلي شخصي خاص ومخفي» (الترجمة لنا).
L. Morris, E. Lyon, *Gender Relations in Public and Private*, p. 2.

(5) الخزرجي، **الكنس الجواري**، سبق ذكره، ص 9.

(6) المصدر نفسه، ص 9.

(7) المصدر نفسه، ص 9.

(8) ابن منظور، **لسان العرب**، سبق ذكره، (ن-ق-ش).

ويساهم هذا الصنف من الجواري في صنع الأنوثة بحسب ما تقتضيه الثقافة، وفي إخراج الجارية على الشكل الملائم لسيد من الخاصة حاول جمع الكثير من الجواري المتعددات الاختصاص ليصنع لنفسه عالماً شبيهاً بالقصور، وليظهر للآخرين أنه خرج من البداوة إلى الحضارة. فصارت الجواري مقياساً محدداً للطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها.

وبالمقارنة بين أدوار جواري العامة وجواري الخاصة نتبيّن أن عالم الجواري مختلف باختلاف اللون والعرق والطبقة، وقد ساهمت هذه المقاييس في تحديد الدور الذي قامت به الجارية في المجتمع وفي مدى مطابقة هذه الأدوار للأنموذج الأنثوي السائد. فكانت بعض إماء العامة مخالفات لهذا الأنموذج لغلظ أجسادهن وقيامهن بالأشغال الشاقة واختلاطهن المتواصل بالرجال خارج الفضاء المنزلي، فهُجِينَ: (الرجز)

تَخْضِبُ كَفا قُطِعَتْ مِنْ زَنْدِها ... فَتَخْضِبُ الْحِناءَ مِنْ مُسْوَدِهَا

كَأنها وَالْكُحْلُ في مِرْودِها ... تَكْحِلُ عَيْنَيْها بِبَعْضِ جِلْدِهَا[1]

وخالف صنف من أصناف جواري الخاصة - ونعني القينات أساساً - بطريقة مغايرة المعايير السائدة، إذ اختلطن بالرجال وسبينهم بجمالهن، ورقتهن، ودقة حركتهن. فكُسر النظام القائم على هيمنة السلطة الذكورية. وقد مكّن هذا الدور بعض الجواري من البروز واحتلال مكانة في كتب التاريخ والأدب، شأنهن شأن الغلمان الذين عايشوهن.

ولا يمكن أن تكتمل دراسة عالم الجواري ولا فهم مميزاته دون تحليل عالم الغلمان والمقارنة بينهما.

II - عالم الغلمان

عجّت بيوت الأثرياء وقصورهم بغلمان مجلوبين من كل حدب وصوب اضطلعوا بأدوار مختلفة تلبية لحاجات أسيادهم، وسنحاول في هذا العنصر دراسة

(1) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 20، سبق ذكره، ص 304.

خصائص «عالم الغلمان» ومميزاته، ومدى تأثره باللون والعرق والطبقة.

مثّل السود مشكلة في التراث العربي. فصنفهم جلّ العرب في خانة العبيد واستعبدوا أبناءهم من الإماء. وأُقصُوا عن مشاركة البيض الطعام[1]، وعن قول الشِّعر[2] أو الغناء[3]. وخصّ السادة السود بالأشغال الشاقة لأن الفُسولة غالبة عليهم، ولأنهم شاكلوا البهائم الضعيفة[4]، وجُلبوا في فترات تاريخية لاستصلاح الأراضي ولكسح السباخ[5]. وهاجم العلماء مَن أكثر من شراء الغلمان السود، بل شككوا في حريته: (الوافر)

أَبـو زَيْـدٌ فَـتًـى حُـر وَلَـكِـنْ لَـنَـا فِـي أَمْـرِ ذاكَ الـحُـر ظَـنـه
أراهُ يَـشْـتَـرِي الـغِـلْـمـانَ سـوداً عَـفـاريـتَ فَـيـوهِـمُـنـي بِـأنـه[6]

وميّز العرب في العصور المتأخرة بين العبيد البيض والسود في التسمية، «فأطلقوا على العبيد البيض اسم مملوك وعلى السود لفظ عبد»[7]. وكان استخدام الخصيان السود أسبق من توظيف الخصيان البيض[8]. وقد رأى بعض الدارسين أن «السود بقوا أحياناً عرضة لأبشع أنواع الاستغلال»[9].

وقال آخرون إن العبودية لم تنشأ عن العنصرية، بل على نقيض ذلك جاءت العنصرية نتيجة للعبودية[10]، وهو موقف لم ينفرد به المسلمون، «فالعنصرية ضدّ الأسود أيديولوجية قديمة ارتبطت بنمط عيش قديم، وتبلورت ضمن معتقدات

---

(1) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 3، سبق ذكره، ص 196.
(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 259-263.
(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 196-197.
(4) التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، سبق ذكره، ص 150.
(5) الطبري، **التاريخ**، ج 9، سبق ذكره، ص 470.
(6) الثعالبي، **يتيمة الدهر**، ج 4، سبق ذكره، ص 232.
(7) B. Lewis, *Race et couleur en pays d'Islam*, Paris, Payot, 1982, p. 65.
(8) B. Lewis, ibid, p. 72.
(9) المنصف بن حسن، **العبيد والجواري في حكايات ألف ليلة وليلة**، سبق ذكره، ص 38.
حول النظرة السلبية إلى السود، يمكن الرجوع إلى:
M. Chebel, *L'esclavage en terre d'Islam*, p. 46.
(10) المنصف بن حسن، **العبيد والجواري في حكايات ألف ليلة وليلة**، سبق ذكره، ص 105.

أسطورية ودينية عند اليونان وشعوب الشرق القديمة، وهي معتقدات توارثها العرب المسلمون»[1].

وأجبر هذا الموقف المنافحين عن السود على إبراز فضائلهم، فألّفوا العديد من الكتب التي تبرز خصائصهم، لعلّ أشهرها رسالة الجاحظ **في فضل السودان على البيضان** التي تغنّى فيها مؤلفها بالخصائص الجسمانية للسود من قوة، وفحولة، وشجاعة، وبصفاتهم الأخلاقية التي تميزهم عن غيرهم مثل الكرم والطيبة. واضطر عبد بني الحسحاس إلى نظم أبيات افتخر فيها بلونه وأظهر فيها مزاياه: (البسيط)

وَما ضَر أَثْوابي سَوادي وَإِنني ... لَكَالمِسْكِ لَا يَسْلو عَنِ المِسْكِ ذَائِقُه

كُسِيتُ قَميصا ذا سَوادٍ وَتَحْتَه ... قَميصٌ مِنَ القوهِي بيضٌ بَنائِقُه[2]

فدافع العبد الأسود بذلك عن نفسه، معتبراً أن السواد لا يمكن أن يحجب مزايا المرء باعتباره إنساناً. ولكن الميز قدر الأسود المنحدر من سلالة حام بن نوح[3].

وقد كان للحياة الاقتصادية دور كبير في تكريس هذه النظرة إلى العبد الأسود. «فقد حددت المقايضة المادية والإنسانية اللامتساوية بين طرفي إفريقيا هذه العلاقة، وضبطت سلوك وتصرفات العبد الأبيض فجعلت منه كائناً مستقيماً ومناسباً للخدمة، وغذت الأدبيات صورة الأسود هذه في عيون المجتمع الإسلامي. فوضعتها في موضع نقص وأقرت له ببعض الخصال الجسمانية، وبقدرته على العمل الشاق المتواصل»[4].

خصّت هذه النظرة الأسود بالخدمة المادية، وبخدمة السيد، وبتلبية رغباته، على نقيض الأبيض الذي «لا يصلح» للأشغال التي تستوجب مشقة، ويمكن أن

---

(1) المرجع نفسه، ص 105.

(2) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 22، سبق ذكره، ص 175-176.

(3) يناقش بنيامين (Benjamin) نظرية استعباد ذرية حام بن نوح في الأديان الثلاثة في مقال:
B. Benjamin, « Cham et Noé. Race, esclavage et exégèse entre islam, judaïsme et christianisme », in *Annales H.S.S*, vol 57/1, 2002.

(4) A. Larguèche, « La minorité noire de Tunis », p. 144.

يتقن الخدمة المنزلية، والمعاطاة، والمناولة[1].

واعتمد الغلمان البيض للمتعة أساساً. فرسم بعض العلماء صورة محددة لهؤلاء، فكل عبد تشتريه من أجل الخلوة والمعاشرة يجب أن يكون «معتدلاً في الطول والقصر، وفي السمن والنحافة، والبياض والحمرة، والغلظة والرقة، وجعودة الشَعر واسترساله. فإذا رأيت غلاماً ناعم اللحم، ورقيق الجلد، ومستوي العظام، وخمري الشَعر، وأسود الهدب، وأشهل العين، وفاحم الحاجب، وواسع العين، ومسحوب الأنف، ودقيق الخصر، ومدور الذقن، وأحمر الشفة، وأبيض الأسنان (. . .) كل غلام كهذا يكون جميلاً ومعاشراً وحسن الخلق ولطيف الطبع»[2].

وهذه الصفات التي حددها صاحب **النصيحة** للراغب في شراء غلام متعة[3] هي صفات أنثوية بالأساس تذكرنا بصفات الجواري اللواتي تحدثنا عنهن في العنصر السابق، إذ يجمع هذا الصنف من الغلمان النعومة، والرقة، والاعتدال، والبياض، واللين، والجمال.

وساهمت هذه الميزات التي يتحلى بها الغلام في انتشار اللواط بقسط كبير، «ولعلّ السبب الأكبر في الكلف بالخصيان والإقبال عليهم وتنشيط تجارتهم في القرنين الثاني والثالث هو ما بدأ يستفحل في المجتمع الإسلامي من شذوذ جنسي وجد في صغار الخصيان مرتعاً له لما يمتازون به من جمع بين صفات الذكورة والأنوثة»[4].

ولا عجب في ذلك، فغلمان المتعة حلٌّ بديل لمجتمع يملك المال ويرغب في التسلي بـ«الأصناف الجندرية». فيحوّر ملامح «الذكور» لأنه ملّ الجواري

---

(1) الجاحظ، **الحيوان**، ج 3، سبق ذكره، ص 83.

(2) قابوس نامه، **النصيحة**، سبق ذكره، ص 312.

(3) ويبدو أن الفرس كانوا (في نظر العرب) الأشهر في ممارسة اللواط، حتى أُطلِق في ذلك مَثَل، فقيل: «لواط خرسان». الثعالبي، **ثمار القلوب في المضاف والمنسوب**، ج 1، سبق ذكره، ص 553-554.

(4) رابعة غبارو، **منزلة المرأة في تفكير الجاحظ**، شهادة الدراسات المعمقة، إشراف محمد مختار العبيدي، كلية الآداب منوبة، 2001-2002، ص 99.

بأنواعهن، «فلو ملك رجل ألف جارية جميلة لمدة طويلة لَبردت شهوته عنهن وفترت»[1]. وقد «نصح» قابوس نامه الرجل، في هذه الحالة، بأن «لا يجعل ميله إلى جنس واحد من العبيد ليكون ذا حظّ من الجنسين ولا يكون واحد منهما عدواً له»[2].

وهنا يغفر المجتمع الذكوري عدم التطابق بين الصفات المحددة للذكور مع مميزات الخصيان لأنه يخدم مصالح الرجال الفحول الذين لم يقنعوا بما لديهم من جوار بيض وسود وغلمان بيض، بل اقتنى بعضهم غلماناً سوداً يتعاطون معهم اللواط، بحثاً عن متعة مغايرة.

ورغم أن المجتمع أقصى الأسود في الغالب من عالم الجنسانية[3]، إلا أن بعض الإشارات الواردة في كتب الأدب كشفت عن تفضيل قلة من الرجال ممارسة اللواط مع الغلمان السود بدعوى أنه «طيب النكهة، لين الأفخاذ، ملتهب الجوف، رخيص الجذر، سريع الإجابة»[4]، وأنه «أسخن»[5]. وتظهر لنا في هذا المجال «الصفات الجديدة» التي بحث عنها الراغبون في هذه الممارسة، فلم تعدّ برودة الغلمان البيض كافية لتلبية شهوة هؤلاء الرجال، ولذلك بحثوا عن بديل أسود يوفر لهم «الحرارة».

ولكننا لا نظن أن هذا السبب الوحيد لبروز هذه الظاهرة، بل إن من أسباب انتشارها، في نظرنا، ارتفاع ثمن الغلمان البيض مقارنة بثمن الغلمان السود، وعجز العامة عن اقتناء الغلمان البيض المتميزين بالرقة والجمال[6]، فاقتنى الرجال

---

(1) الجاحظ، **الحيوان**، ج 3، سبق ذكره، ص 10.

(2) قابوس نامه، **النصيحة**، سبق ذكره، ص 287.

(3) «قيل لأبي العيناء (283هـ): «لمَ اتخذت غلاماً أسود؟»، فقال: «أما الأسود فلكي لا أتهم به، وأما الخصي فلئلا يتهم بي»». الأصبهاني، **محاضرات الأدباء**، ج 1، سبق ذكره، ص 267.

(4) المصدر نفسه، ج 2، سبق ذكره، ص 272.

(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 272.

(6) تبيّن القصيدة التي يشتكي فيها البحتري (ت 284هـ) من غلامه الأسود، ويستجدي فيها غلاماً أبيض أن هذا الأخير لم يكن في متناول العامة. العباسي، **معاهد التنصيص**، ج 2، سبق ذكره، ص 227-228.

غلاماً أسوداً وظّف للخدمة والمتعة في آن واحد [1].

ودافع بعض الرجال عن حبهم للغلمان السود بمثل ما دافعوا به عن الجواري السود، فثمنوا السواد لأنه لون «العين والقلب»: (الكامل)

دَعْ لِي السواد وَخُذْ بَياضَكَ إنني ... أدْرِي بِما آتِي وَما أتَخَيَّرُ
مَثْوَى البَصيرَةِ في الفُؤَادِ سَوادُهُ ... وَالعَيْنُ بالمُسْوَد مِنْها تُبصِرُ
فالدين أنْتَ مُناظِرٌ فيه بِذا ... وَكَذاكَ في الدنيا بِهَذي تَنْظُرُ
بِسَوادِ ذَيْنِكِ تَسْتَظيءُ وَلَوْ هُما إذْ ... يَضا تَغْشاكَ الظلامُ الأكْدَرُ
فَغَدا بَياضُكَ، وَهْوَ لَيْلٌ دامِسٌ ... وَغَدا سَوادي وَهْوَ فَجْرٌ أنْوَرُ [2]

لقد رأى الشاعر أنه في حرب فدافع عن نفسه باعتماد المجادلة. وواصل شاعر آخر مناظرته باعتماد حجة دينية، فربط علاقة وطيدة بين خدّ محبوبه والحجر الأسود: (الطويل)

وَماذا عَلَيْهِم إنْ كَلِفْتُ بِأَسْوَدَ ... مَحَلتُهُ بِالقَلْبِ وَالعَيْنِ مِنْهُمُ
وَقَدْ عابَني قَوْمٌ بِتَقْبيلِ خَده ... وَما ذاكَ عَيْبٌ، أَسْوَدُ الرُكْنِ يُلْثَمُ [3]

لكن هذه الأصوات الشاذة مثّلت استثناء نابعاً عن رغبة في التجديد وفي الإقناع به، إذ اتفقت الجماعة على استخدام السود للأشغال الشاقة والبيض للمتعة والخدمة المنزلية، ويمكن تفصيل هذه الأدوار بالنظر في العرق والطبقة.

فقد قسّمت أدوار الغلمان وفقاً للأعراق:

---

(1) «قال رجل لغلام صديق له وقد شاخ: «ما حالك؟»، قال: «مولاي (...) يفعل في كل يوم، فإذا قلت: «يا مولاي قد شخت»، يقول: «يا بغيض من أمس إلى اليوم»، وقال رجل لغلام له قد التحى: «أخرج من داري»، فقال: «ردّ إلي ما أخذت مني، خداً أملس وفقحة ضيقة»، وحلف رجل على غلام: «لأضربنك»، فاستعفاه الغلام، فقال: «أتراني أعصي الله فيك؟»، فقال: «طالما عصيت الله في تعاطيك معي»، فخجل الرجل من أصحابه». الأصبهاني، **محاضرات الأدباء**، ج 1، سبق ذكره، ص 265.

(2) العباسي، **معاهد التنصيص**، ج 2، سبق ذكره، ص 68-69.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 69.

العرق	الدور
الهند/النوبة	حفظ النفوس والأموال
الزنج/الأرمن	الكدّ والخدمة
الترك/الصقالبة	الحرب والشجاعة
خصيان الصقالبة	الأشغال المنزلية/العطاء والمناولة

فهو إذن تقسيم عرقي لمجموعات وحّدت بينها خصائص مشتركة مهما كان لونها. وقد حاول المختصون في العبيد تفسيرها وفقاً للخصائص الجسمانية والأخلاقية، فوجدنا الأرمن متميزين بالقوة والسلامة الجسدية[1]، وألفينا الزنجي صحيح الجسم، إذا صُبّ عليه العذاب صباً فإنه لا يألم له[2] ما دام فحلاً، فإذا ما خصيَ ذهب نشاطه وفترت همته وثقلت حركته[3]، وكلّف العبيد المنحدرون من العرقين بالأشغال الشاقة[4]. وأقصي الأرمن عن مشاركة السيد الأعمال المنزلية لما فيهم من سوء فعل، ونتن فم، وسرقة، ووقاحة، وكذب، وحُب للكفر، وعداء للسيد[5]. وأُبعِد الزغاويون والبجاويون (وهم من الزنج) عن عالم البيوت لما يتصفون به من سرقة، فلا يصلح أن يكونوا خزاناً[6]. وخلص ابن بطلان إلى أن الزنج شرّ السودان كما أن الأرمن شرّ البيضان[7].

---

(1) ابن بطلان، **رسالة في شرى الرقيق**، سبق ذكره، ص 377-378.

(2) المصدر نفسه، ص 374-375.

(3) الجاحظ، **الحيوان**، ج 3، سبق ذكره، ص 84.

(4) وحفظت لنا مدونة الأمثال الشعبية المغربية مثلاً يؤكد تفضيل العامة السود على البيض لصبرهم وتحملهم الأشغال الشاقة: «طال ما تجد أسود لا تسخّر بيض». عن إبراهيم بوتشيش، **التاريخ الاجتماعي للمغرب والأندلس في عصر المرابطين**، دار الطليعة، بيروت، 1998، ص 195.

(5) قابوس نامه، **النصيحة**، سبق ذكره، ص 315.

(6) ابن بطلان، **رسالة في شرى الرقيق**، سبق ذكره، ص 378.

(7) المصدر نفسه، ص 378.

وتحلّى الهنود بالوفاء بالعهد والمودة وعدم الصبر على الذلّ، فكانوا خير حافظين للأموال. وتميزوا ببذاءة اللسان والخيانة، فأبعدوا عن «الحريم»[1]. وأُثِر عن السند المهارة في الطبخ والقدرة على إكساب أسيادهم ثروة بفضل دقتهم فاعتمدوهم طباخين أو صيارفة[2].

وجمع عامة الترك والصقالبة بين الشجاعة، وسرعة الفهم، والجرأة، وسوء الأخلاق، وقلة الوفاء، والعصيان، فاختير لهم مجال الحرب ليبرهنوا فيه على شجاعتهم **أولاً**، وليبتعدوا عن الاحتكاك الشخصي بالسيد **ثانياً**، ولتوجيه قدراتهم لمصلحة المجموعة **ثالثاً**.

وقد يتحول الصقلبي، إذا ما خصيَ، إلى خادم ممتاز يجيد العطاء والمناولة و«يؤمن منه» على الحريم[3]، ويعدّ الحبشي والنوبي أقل عيباً من بقية الأعراق، إلا أن الحبش خير من النوبيين، ولذلك أمنهم العرب على حياتهم وأموالهم.

يبدو أن العرق أكسب صاحبه - بحسب ما ذُكر في هذه المصادر - مجموعة من المبادئ والقيم والخصائص الجسمانية التي رشّحته للاضطلاع بدور يتلاءم ضرورة مع القيم التي ورثها ومع مقومات الذكورة. ولكن القراءة المقارنية لهذه المقاييس تبيّن أنها آراء شخصية تختلف من كاتب إلى آخر وقد تتناقض في المصنف الواحد. فقد قال صاحب **النصيحة** عن الروم: «وعيب الرومي أنه بذيء اللسان وسيئ الطوية، وضعيف الطبع وكسلان، وسريع الغضب وحريص ومحب للدنيا (. . .) وفضائلهم (الروم) أنهم صابرون وحسنو الخلق وحافظون لألسنتهم»[4]. ونلاحظ أن **عنصر المعالي** يجمع في كتابه صفات متضادة في أسطر قليلة: بذيء اللسان ≠ حافظون لألسنتهم، / ضعيف الطبع وكسلان، وسريع الغضب وحريص ومحب للدنيا ≠ صابرون وحسنو الخلق.

التناقض ذاته نجده عند الحديث عن اللاتينيين الذين قال عنهم صاحب

---

(1) قابوس نامه، **النصيحة**، سبق ذكره، ص 315.
(2) الجاحظ، **الرسائل**، «فخر السودان على البيضان»، ج 1، سبق ذكره، ص 224-225.
(3) قابوس نامه، **النصيحة**، سبق ذكره، ص 315.
(4) المصدر نفسه، ص 315.

النصيحة في موقع إنهم أكثر حُباً لسيدهم، ثم أردف قائلاً: «إن من عيوبهم معاداة السيد والفرار»[1]. وهذا ما يدل - من وجهة نظرنا - على أن مؤلف الكتاب ليس إلا جامعاً لهذه الصفات، وما هي إلا آراء عامة دونت وفق ما أثِر عن السابقين ووفقاً لتجاربهم الخاصة ولا علاقة لها بالعوامل المتوارثة. فجمعها المؤلف - ككل من جمعوا - دون تحقيق أو تمحيص.

ثم أن العرق - فيما اطلعنا عليه من مصادر - تحكّم في تحديد المسافة الفاصلة/ الواصلة بين الغلام وسيده، وفي تحديد الدور الذي سيضطلع به العبد. ويبدو لنا أن تحديد الأعراق وخصائصها نابع من العلاقة بين الطرفين. فقد أمن أصحاب الكتب التي عدنا إليها الحبش، والنوبة، والهنود، والسند، والروم على أنفسهم وأموالهم لقرب المسافة الفاصلة بينهم، ولتوفر هذه البضاعة بأسعار معقولة، بينما أبعد العلماء الزنج والأرمن لبعدهم عنهم ولما اكتشفوه فيهم من خصائص جسمانية تختلف عما ألفوه، فأرادوا أن يستفيدوا من قدراتهم من ناحية وأن يقللوا من قيمتهم من ناحية أخرى، وذلك لكي لا تكون لهم خلة، ولكي لا يشعر الأسياد بنقص أمام هذه الفئة من الغلمان.

وأكد العلماء أن الزنوج أشبه بالحيوانات المتوحشة، وأن الأرمني «من رأسه إلى قدميه أقرب إلى العيب»[2]. وكادت الصفات السلبية التي كدّسوها حول الأرمن والزنج تغطي إيجابياتهم من ملاحة[3]، وحدة فهم وسرعة تعلم[4]، درءاً لكل مزية لهذه الأجناس البعيدة عن العرب. ووُجه الترك والصقالبة إلى الحرب لأسباب سياسية بحتة إذ رغب المستعبِدون في تكوين جيش يساعدهم في كسب معارك ضدّ كل الأعداء مهما كانت أعراقهم.

ونلمس مما سبق أن محاولة تحديد دور العبد انطلاقاً من عرقه، ليست إلا طريقة لرسم الحدود والأدوار ومحاولة تقنينها وفق العلاقة التي ربطت بين العرب

(1) قابوس نامه، **النصيحة**، سبق ذكره، ص 314-315.
(2) المصدر نفسه، ص 315.
(3) المصدر نفسه، ص 315.
(4) المصدر نفسه، ص 315.

المستعبِدين وغيرهم من المستعبَدين، وليست في عداد المعطيات البيولوجية الثابتة التي تفرض على العبد التصرف بطريقة دون أخرى. فنحن إزاء خلق اختلافات - غير طبيعية ولا بيولوجية - بين أفراد منتمين إلى مجموعات عرقية متنوعة[1]، أي أننا إزاء «صناعة العرق»[2]. وهذا ما يجوز لنا أن نسأل: إلى أي مدى تطابق النصائح الواردة في الكتب الواقع؟ وما هي الأدوار التي اضطلع بها الغلمان؟

أكد ابن بطلان في **رسالته** أن الغلمان «طبعوا على جميع الصنائع» وجعل عبارة «جميع الصنائع» هذه شاملة وغير قابلة للتجزئة والتوضيح. ولهذا اضطررنا إلى تجاوز هذه الرسالة واستقراء المصادر الأخرى للتفسير، فتبيّنا أن وظائف غلمان العامة مختلفة عن تلك التي اضطلع بها غلمان الخاصة. فلم يكن للعامة في جلّ العصور أن تستغني عن خدمات العبد الذي صار ضرورة من ضرورات الحياة: (السريع)

قَدْ بِعْتُ عَبْدي وَحِماري مَعا وَصِرْتُ لَا فَوْقي وَلَا تَحْتي[3]

لكن أهل هذه الطبقة لم يكونوا يكثرون من العبيد، بل كانوا، في أغلب الأحيان، يكتفون بغلام واحد يقضي لهم شؤونهم داخل البيت وخارجه، فيصلح لحية سيده وشاربه[4]، ويطبخ له الطعام: (المنسرح)

وَأَبْصَرُ الناس بالطبيخ فَكَالـ مِسْكِ القَلايا وَالعَنْبَرِ الثرِدِ[5]

---

(1) «تقتضي «صناعة العرق» خلق اختلافات غير طبيعية ولا بيولوجية بين أفراد منتمين إلى مجموعات عرقية مختلفة».

"The accomplishment of race consists of creating differences among members of different race categories, differences that are neither natural nor biological", S. Fenstermaker, C. West, *Doing Gender, Doing Difference: Inequality, Power and Institutional Change*, p. 70.

(2) «صناعة العرق» هي ترجمة لعبارة "The accomplishment of race" والترجمة لصديقتنا هاجر الطرابلسي، طالبة تعدّ شهادة الدكتوراه في اللغة والآداب الإنكليزية بمونتريال كندا.

(3) الحموي، **خزانة الأدب وغاية الأرب**، تحقيق عصام شقيو، ج 2، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1987م، ص 64.

(4) الجاحظ، **الرسائل**، «فخر السودان على البيضان»، ج 1، سبق ذكره، ص 181.

(5) أبو عثمان سعيد الخالدي، **ديوان الخالديين**، تحقيق سامي الدهان، دار صادر، بيروت، 1992، ص 123.

ويسقيه: (المنسرح)

وَهْوَ يُديرُ المُدامَ إذْ جَلِيَت عَروسُ دَن نِقابُها الزَبَدُ
تَمْنَحُ كَأسي يَدٌ أنامِلُها تَنْحَل من لينِها وَتَنْعَقِدُ[1]

ويطوي العبد أيضاً ثياب سيده[2]، ويناوله حاجياته. وما إن ينهي الغلام عمله المنزلي حتى يستعد للعمل خارج البيت، فيجلب الماء ويملأه في الجوابي: (المتقارب)

وَمَنْ ذَا يَصُب لنا في الجِباب مِياها إذا أصْبَحَتْ خالِيَةً[3]

ويسوس الغلام أيضاً الدواب: (المتقارب)

مُبارَكُ مَنْ ذا يَسوسُ الدوا بَ في القَيْظِ وَالليلةِ الشاتِيَة[4]

وقد عمل العبيد أيضاً في الأرض أو الصناعة أو التجارة توفيراً للرزق، ووظفهم بعض الأسياد لممارسة الجنس ليلاً[5]. ويختلف الوضع عند الخاصة، إذ تعدد الغلمان وتنوعت مهامهم وكلّف كل واحد منهم بدور معين، فاستخدم الخاصة غلمانهم داخل المنزل وخارجه[6]، ونبههم «الناصحون» إلى استخدام الفطناء لقضاء الأمور الخارجة عن المنزل بينما يوظف البُله للخدمة في الداخل[7]. واتّخذ المالكون بعض غلمانهم معلمين لأبنائهم[8]، وكلفوا آخرين بأشغال النجارة والبناء، فرفعوا الحجارة الثقيلة، وشيدوا البناءات[9]، ومارست مجموعة منهم الفلاحة[10]، ووظف العرب الزنج منذ القديم في استصلاح الأراضي، وكسح

---

(1) أبو عثمان سعيد الخالدي، **ديوان الخالديين**، سبق ذكره، ص 123.

(2) المصدر نفسه، ص 122.

(3) الأصبهاني، **محاضرات الأدباء** ، ج 2، سبق ذكره، ص 598.

(4) الأصبهاني، **الأغاني**، ج 2، سبق ذكره، ص 598.

(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 265.

(6) عبد الإله بنمليح، **الاسترقاق**، سبق ذكره، ص 75.

(7) الغزالي، **هداية المريد**، سبق ذكره، ص 407.

(8) ابن قتيبة، **الشعر والشعراء**، ج 1، دار الثقافة، بيروت، د.ت، ص 271.

(9) عبد الإله بنمليح، **الرق**، سبق ذكره، ص 352-353.

(10) حفظت لنا بعض المراجع المتأخرة صورة لعمل العبيد الفلاحين في تونس ونوعية نشاطهم. =

السباخ، وإحياء الأراضي الموات لفائدة طبقة أرستقراطية ولكن هذه المحاولة باءت بالفشل لارتباطها بظروف سياسية أنتجت ثورة عارمة دامت سنوات[1].

واعتمد الأدباء والشعراء الغلمان سنداً ساعدهم في عملهم فصانوا لهم كتبهم[2]، وسهروا معهم لإصلاح القناديل[3]. ووظف الأثرياء عبيدهم خزاناً: (المنسرح)

خـازِنُ مـا فـي يَـدي وَحـافِظُـه   فَـلَـيْـسَ شَـيْءٌ لَـدَي يُـفْـتَـقَـدُ

وَمُـنْـفِـقٌ مُـشْـفِـقٌ إذا أنـا أسْـرَ   فْـتُ وَبَـذَرْتُ فَـهُـوَ مُـقْـتَـصِـدُ[4]

واكتسبت بعض العائلات الميسورة مماليك وظفتهم للقيام بخدمات للعموم، عادة ما تكون جمعاً لضريبة المكاتبة. ومن هذه الخدمات التي حافظت على استقرارها السقاية[5].

وشابهت جلّ الأدوار الأخرى التي قام بها الغلمان تلك التي اضطلع بها أبناء

= «ففي واحات تونس كان العبيد يُستعملون في الخدمة المنزلية أو حفر الآبار وقنوات الري، يعملون منذ طلوع الشمس إلى غروبها مقابل طبق كسكسي». عن:

V. Paques, *L'arbre cosmique dans la pensée populaire et dans la vie quotidienne du nord-ouest africain*, Paris, Université de Paris, 1964, p. 144.

(1) الطبري، **التاريخ**، ج 9، سبق ذكره، ص 410-667.

(2) أبو عثمان سعيد الخالدي، **ديوان الخالديين**، سبق ذكره، ص 122.

(3) مثلما فعل محمد بن بسطام (...) «وكان كثير الكتب، كثير العناية بها وبنسخها، فاشترى وصيفاً يصلح له القنديل إذا نسخ ليلاً. فكان يتخذ له قصب السكر ويقطعه صغاراً، فإذا نعس الوصيف جعل في فيه قطعة ليزيل عنه النوم ويستمر هو في الكتابة». حسن حسني عبد الوهاب، **ورقات في الحضارة والأدب**، ج 2، سبق ذكره، ص 424.

(4) أبو عثمان سعيد الخالدي، **ديوان الخالديين**، سبق ذكره، ص 122-123.

(5) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 5، سبق ذكره، ص 256. وقد جمعت بعض المراجع المتأخرة بعضاً من هذه المهن التي كان يمارسها العبيد السود في تونس، مثل التبخير عند باب المسجد يوم الجمعة، وبيع الماء في الشوارع والأنهج في الصيف، والحلاقة، وختان الأطفال وإخافتهم ليلزموا منازلهم، والقيام بضجيج واحتفالات معلنة، إيماناً من الناس بأن رقصات السود تمثل وسيلة لإزالة الجن والعادات السيئة، دون الإشارة إلى المقابل المادي الذي كانوا يتقاضونه. محمد الهادي الجويلي، **مجتمعات للذاكرة، مجتمعات للنسيان**، سبق ذكره، ص 50.

«طبقتهم» في الحضارات الأخرى، فمارس جلّ الغلمان في الحضارة الإسلامية الأعمال اليومية التي قام بها الغلمان قبل ظهور الإسلام كخدمة المنزل، والرعي، وتوصيل رسالة إلى قوم، والحدادة، والنجارة، والحلاقة، والحجامة[1]، والحلب، والصر[2]، ولما كانت حياة العرب قبل الإسلام لا تستوجب رفع الأثقال وبناء القصور وبذل مجهود كبير في الأنشطة الفلاحية، فقد كان غلمانهم أوفر حظاً من العبيد الرومان واليونانيين والفراعنة، إذ تراوحت أدوار غلمان المصريين القدامى بين خدمة السيد المنزلية وما هو أشق[3]. وكان من عبيد اليونان من هم أوفر حظاً من أصحابهم، فكلفوا بالأعمال المنزلية[4]، وباصطحاب الأطفال إلى المدرسة[5]، أو شغل وظائف إدارية في بنك أو إدارة[6]. وتكبد آخرون الأشغال الشاقة في الفلاحة [7] وربط بعض السادة علاقة جنسية مع صغار العبيد[8].

وكانت وظائف الغلمان عند الرومان أكثر تنوعاً، فتفرعت إلى الأشغال المنزلية بعامة[9]، والطبخ[10]، وحمل السيد في محفة (بخاصة إن كان من الأثرياء الجدد حديثي النعمة)، ومساعدته على المشي إذا أراد المشي، وحراسته إذا نام[11]. وكلّف بعضهم بمهام علمية وثقافية، فكان منهم المؤدب، والطبيب[12]،

---

(1) محمد عبده، **السود والحضارة العربية**، سبق ذكره، ص 99.

(2) الميداني، **مجمع الأمثال**، ج 2، سبق ذكره، ص 244.

(3) P. Grandet, « Sous le joug des pharaons », in *L'Histoire*, n° 280, oct. 2003, p. 36.

(4) R. Descat, « A Athènes, un habitant sur deux était esclave! », in *L'histoire*, n° 280, oct. 2003, p. 39.

(5) C. Mossé, « Grèce, l'esclavage a t-il existé ? », in *L'histoire*, n° 64, 1984, p. 31.

(6) R. Descat, op. cit., p. 39.

(7) R. Descat, ibid. p. 39.

(8) C. Mossé, op. cit., p. 31.

(9) I. B. Malowist, *L'esclavage dans l'Egypte gréco-romaine*, Polska Akademia Nauk, Komitet Nauk o Kulturze Antycznej, 1974, p. 70.

(10) I. B. Malowist, ibid, pp. 75-76.

(11) J. Schmidt, *Vie et mort des esclaves dans la Rome antique*, pp. 52-53.

(12) J. Schmidt, ibid, p. 50.

والموسيقي، وملقن الثقافة[1].

وزرعت مجموعة أخرى من العبيد قصب السكر، والتبغ، والقطن، والمطاط، والقهوة، وهي أعمال لم يستطع المواظبة عليها سوى العبيد السود الذين استخدمهم أسيادهم أيضاً في مجالات أعسر كالعمل في المناجم والمقاطع وصناعة الآجر[2].

واشتركت كل الحضارات في تخصيص غلمان للذة، وهم عادة غير غلمان الخدمة: (المنسرح)

رَأيْتُ ضَبْياً يَطوفُ في حَرَمِك ... أغَن مُسْتَأنِساً إلى كَرَمِك
أطْمَعَني فيه أنه رَشَأ ... يُرْشَى لِيُخْشَى لَا مِنْ خَدَمِكَ[3]

وقد كان توظيف العرب الغلمان للمتعة نتيجة طبيعية مرت بها جميع الحضارات الأخرى عندما غرقت في الترف، فصار بإمكان الرجال - أساساً - البحث عن أشكال لذة مختلفة.

مرت الحضارة الرومانية بالتجربة نفسها، فما أن عرفت الترف نتيجة كثرة الفتوحات حتى غرقت في ملذات اللواط يمارسه السادة بأريحية مع العبيد السقاة الذين يتركون أنفسهم للضيوف يتلمسونهم، وبعد الحفل يدخلون إلى الغرف إما لخدمة أسيادهم أو لتعاطي اللواط فيما بينهم، ولا يختلطون بغيرهم. وكانت وظيفتهم الأساسية التسلية بجميع مظاهرها، وما أن يصل هؤلاء حدّ البلوغ حتى يتخلص منهم أصحابهم ويبعثونهم للعمل في الحقول[4].

وفي المقابل لم يكن عرب الصحراء، بحسب ما تلحّ عليه المصادر، متعودين

---

(1) استنكف العديد من الرومان من الثقافة وخصصوا العديد من الأموال لشراء عبيد المكتبات حيث تكاثر الشرّاح والكتّاب والناسخون وصانعو المخطوطات والكتب، ومغلّفوها، وإذا أراد روماني أو رومانية أن يتظاهر بالعلم اشترى مجموعة من العبيد وعلّمهم وتباهى بهم.
J. Schmidt, op. cit., pp. 54-55.

(2) I. B. Malowist, op. cit., pp. 75-76.

(3) الثعالبي، **يتيمة الدهر**، ج 4، سبق ذكره، ص 119.

(4) J. Schmidt, *Vie et mort des esclaves dans la Rome antique*, p. 64.

على مثل هذا النوع من الغلمان، و«لو تعشّقوهم لنسبوا بهم ولجاء فيهم باب من النسيب ولَتهاجَوْا به وتفاخروا ولَتنافسوا في الغلمان، وجرى في ذلك ما لا يخفَى، والذي يدلّ على سلامتهم من ذلك عدم هذه المعاني»[1]. وإن كان صاحب **ثمار القلوب** قد نسب الأمور وأبرز إمكانية وجود هذه الظاهرة بشكل متخفٍ متستر لم ترصده الأشعار[2]، فإن هذه العادة كانت على ما يبدو متفشية عند أهل خرسان الذين تعودوا على اللواط نتيجة كثرة اختلاطهم بغلمانهم في حلهم وفي ترحالهم[3]، وكذا كان الأمر عند الترك[4].

ولما بلغ العرب مرحلة الترف، «فتحت البيئة العباسية نوافذها لكل أنواع الإثارات والشذوذ والرقص والموسيقى والنساء والجواري والغلمان القادمين من أصقاع الأرض (...) كانت الإباحية الجنسية أهم بنية اجتماعية من بنيات هذه البيئة. فلم يخجل الرجل من التعبير عن مكنونات صدره من هوس جنسي، وفجور، وعربدة، وتوق كلي للانغماس في الإثارة واللهو والجنس»[5]. وقد اعتبرت آمال القرامي ظاهرة اللواط محاولة ذكورية لـ«المحافظة على استقلال الرجل حتى لا يسلم عنانه للنساء فيتحول إلى عبد بأيديهن، وكأن عشق الغلمان في هذه الحالة كيد ذكوري للحطّ من هيمنتهن»[6]، فتظافرت كل هذه العوامل مع

---

(1) الثعالبي، **ثمار القلوب في المضاف والمنسوب**، ج 1، سبق ذكره، ص 553-554.

(2) «إن كان هناك شيء من هذا فليس هو إلا في بعض من ينزل قارعة الطريق أو يقرب الأسواق، وهؤلاء ليس فيهم من خصال الأعرابية إلا الجوهرية، فأما الأخلاق والفصاحة والأنفة والفروسية فهم على خلاف ذلك كله وقد ذكر الناس أن بالهند شيئاً من هذه الفاحشة ليس بالفاشي، وذكر بعض أهل البلدان وبعض قبائل الجاهلية وبعض ملوك اليمن بهذا الشأن، ولكن لم نجد الأشعار بذلك متسعة والأخبار به متفقة»، المصدر نفسه، ج 1، ص 553-554.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 553-554.

(4) ابن فضلان، **رسالة ابن فضلان في وصف الرحلة إلى بلاد الترك والصقالبة**، تحقيق سامي الدهان، دار الفكر، دمشق، 1988، ص 127.

(5) مالك شبل، **الجنس والحريم وروح السراري: السلوكات الجنسية المهمشة في المغرب الكبير**، ترجمة عبد الله زارو، إفريقيا الشرق، المغرب، 2007، ص 26.

(6) آمال القرامي، **الاختلاف**، سبق ذكره، ص 454.

بعضها من أجل كسر النظام الثنائي الذي ثبّته سلطة الضبط.

لقد كانت استعمالات الغلمان إذن متماثلة في الحضارات كلها، واستجاب أغلبها لمقاييس الذكورة. فعمل العبيد داخل المنزل أو خارجه، وقاموا بالمهام الشاقة المستوجبة لمجهود عضلي. لكن كل الحضارات استثنت مجموعة من الصبيان لممارسة اللواط، وعاملتهم أحياناً معاملة الأنثى حتى أن أحد أباطرة الرومان سعى إلى تحويل خصيه إلى أنثى[1]، فزينه بثياب الزفاف، ودفع له مهراً، وحمله في موكب زفاف، وتزوجه[2]. ولم نقف، فيما اطلعنا عليه من مصادر عربية، على حادثة شبيهة، ويعود ذلك، في نظرنا، إلى أن الثقافة التي ندرس حافظت، حتى في ظلّ وجود الخصيان، على النظام الثنائي للكون. «فنظرة الحضارة العربية الإسلامية في أطوارها التاريخية إلى الخصي وتعاملها معه مختلفة عن موقف الثقافات الأخرى، إذ ظلت مرتبطة بالنظام الثنوي الذي أكد عليه القرآن في أكثر من آية ولم تذهب إلى ما ذهبت إليه (الثقافات الأخرى) حين عدّت الخصي خارج التصنيف الجنسي المعهود جندراً ثالثاً»[3].

إن قراءة تأليفية لما أوردناه حول أدوار غلمان العامة وأدوار غلمان الخاصة تكشف أن تقسيم الأدوار راعى في أغلب الأحيان ضرورة التمييز بين الجنسين، فكانت أغلب أعمال العبيد خارج الفضاء المنزلي أو جامعة بين الفضاءين مستوجبة في جلها مجهوداً عضلياً كبيراً ينسجم مع صورة الرجل، فجمع جلّ الغلمان صفات الذكورة من نشاط، وقوة، وحزم، وذكاء[4]، وهذا ما يبيّن أننا إزاء صناعة «الجندر»[5]، أي ضبط وتحديد للميزات التي يجب أن يكون عليها الذكر دون

(1) «حاول حتى أن يصيّره امرأة».
« Il essaya même de le métamorphoser en femme », J. Schmidt, *Vie et mort des esclaves dans la Rome antique*, pp. 54-55.

(2) J. Schmidt, ibid, p. 55.

(3) آمال القرامي، **الاختلاف**، سبق ذكره، ص 473.

(4) C. Guionnet, E. Neveu, *Féminins/Masculins: Sociologie du genre*, pp. 32-33.

(5) حول «الجندرة» أو صناعة الجندر يمكن الرجوع إلى:
S. Fenstermaker, C. West, *Doing Gender, Doing Difference*, p. 13.

الأنثى. والملاحظ أن غلمان المتعة قد استثنوا من هذه الصناعة، بل يمكن أن نقول إنهم صُنِعوا بطريقة مغايرة، فاتّسموا بالصفات التي خصت بها الثقافة الأنوثة (مثل الليونة، والرقة، والانفعال، وغيرها)، وتغزّل بهم الشعراء تغزّلهم بالجواري وبالحرائر. ولكن «سلطة الضبط» ما فتئت تحارب وجودهم دون جدوى - في أغلب الأحيان - حرصاً منها على تثبيت النظام الثنائي للمجتمع وعلى الفصل بين الجنسين فصلاً قطعياً.

وقد عدّ مالك شبل ثنائية المنع والخرق هذه «لعبة محبوكة للغاية، فمن جهة نجد لغة النهي الصارم في الكتابات الفقهية المتقدمة، ومن جهة اقتراف يومي لما تنفيه تلك الكتابات»[1].

انطلاقاً مما سبق، نتبيّن أن أدوار الجواري والغلمان تعددت بشكل يكشف لنا عن أن الاختلاف بين الوظائف هو اختلاف ثقافي ناتج عن ظروف تاريخية واجتماعية معينة. ولتبيّن السُبُل والأساليب التي اعتمدتها الجماعة لإحداث فروق بين عالم الجواري وعالم الغلمان سنختم هذا الفصل بمقارنة تهدف أساساً إلى إظهار الفوارق بين أدوار الجواري وأدوار الغلمان كلما تشابهت.

III - المسافة بين عالم الجواري وعالم الغلمان

إن الباحث عن نقاط الاشتراك بين العالمين يستوقفه أساساً التشابه الكبير بين الأمة والعبد فيما يقومان به من أعمال. فقد كلّفت الإماء بالأشغال الشاقة التي تستوجب مجهوداً جسدياً شاقاً، وعملن داخل البيت وخارجه وأُقصِين عن مشاركة الرجل الفراش. وقد ألحَّ المجتمع على عدم وطء الأمة المتخذة للخدمة، وقديماً قال لقمان الحكيم لابنه: «لا تطأ خادماً تريدها للخدمة»[2]. فهي أنثى مرفوضة مقصاة عن المجموعة، لأنها - وإن كانت من صنع المجتمع تلبي رغباته وتقوم بدور ضمنه - «غير مطابقة لجندرها»، أي غير جامعة لجميع شروط الأنوثة الكاملة

---

(1) مالك شبل، **الجنس والحريم وروح السراري**، ص 39.

(2) الأبشيهي، **المستطرف في كل فن مستظرف**، ج 2، سبق ذكره، ص 63.

من لين، ورقّة، وعمل في الفضاء الداخلي، وحساسية، وانفعال[1]، بل إنها شاركت الذكور في بعض صفاتهم الجسدية وأعمالهم.

ونلمس التشابه أيضاً بين أدوار الجواري والغلمان المخصصين للذة. فقد اشترك غلمان المتعة وجواريها في كونهم في الأغلب بيضاً، صغار السن يتصرفون تصرفات جالبة للأنظار، ولكن تختلف نظرة المجتمع إليهم وموقف «سلطة الضبط» منهم. ففي حين رحب العلماء بالجواري الجميلات ودعوا إلى اقتنائهن، حارب هؤلاء الغلمان، ومنعوا ممارسة اللواط معهم، وإن فضّلهم بعض الرجال في عصور الترف على الجواري[2]، وتلاعبوا بصفاتهم بحثاً عن مُتَع جديدة ينفقون فيها أموالهم، فإن هذا النوع من الغلمان ليس إلا صنفاً واحداً من عبيد الخاصة.

قسّم غلمان الخدمة عند الخاصة إلى نوعين مختلفين اختلافاً كبيراً، فكلّفت **الفئة الأولى** باستثمار الأراضي البور وإحيائها، وللعمل في مناجم الملح ومقاطع الحجارة وغيرها مما فصّلناه. ومثل هؤلاء يد عاملة بخسة الثمن درت على صاحبها أموالاً طائلة بما أنتجته. ويعدّ هؤلاء الغلمان أسوأ حالاً من بقية العبيد، لأنهم وإن جمعوا خصال الذكورة، إلا أن أسيادهم شبّهوهم بالبهائم[3].

أما **الفئة الثانية** من غلمان الخدمة عند الخاصة فقد اعتنت بالشؤون المنزلية وبخدمة السيد، وكان هؤلاء أوفر حظاً من الصنف الأول. إلا أن وظائفهم كانت مشابهة لوظائف الجواري، ومنحصرة في الفضاء الداخلي للمنزل بعامة، والجدير بالإشارة أن «سلطة الزجر» لم تواجه هؤلاء لأنهم قاموا بالدور الذي كلفوا به، والذي لم يبدُ مهدداً للنظام الثنائي، وبخاصة أن جواري هذه الطبقة انفردن بمهام خاصة بهن كالإرضاع وحياكة النسيج وتزيين الجواري الأخريات، وهو ما لم يضطلع به الغلمان. وكلّفت مجموعة من المماليك الذكور بالحروب وبحماية السيد وممتلكاته، وهذا ما لا تقدر عليه الجواري.

---

(1) K. Woodward, *Questioning Identity: Gender, Class, Nation*, New York & London, Routledge, 1997, p. 45.

(2) الجاحظ، **الرسائل**، «مفاخرة الجواري والغلمان»، ج 2، سبق ذكره، ص 105.

(3) التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، سبق ذكره، ص 150.

انطلاقاً من هذه المقارنة بين أدوار الجواري وأدوار الغلمان ندرك أن تقسيم العمل بين العبيد قد خضع للمقاييس التي حددها نظام الميز بين الجنسين والتي ضبطت بدقة، ونشّئ عليها المماليك، فاستجابت أدوارهم لما سنته سلطة الضبط الذكورية المسيطرة على وسائل الإنتاج أكثر من ارتباطها بالاختلافات البيولوجية بين الرجل والمرأة[1].

وبهذا يتضح مدى حرص النخبة العالمة على تنظيم عالم الجواري وعالم الغلمان بمختلف أعراقهم، وألوانهم، والطبقة التي انحدروا منها. وبدت لنا الاختلافات الطبقية أيضاً مصنوعة بحسب ما يوافق المصالح العامة للمجتمع[2].

وحتى نتعمق أكثر في مكانة الجواري والغلمان في الحياة الاجتماعية سنحاول تحليل مختلف العلاقات التي عقدها المنتمون إلى هذه الفئة مع من يعيشون معهم متقصين أثر الميز بين الجنسين في تشكيل شبكة العلاقات هذه.

---

(1) C. Guionnet, E. Neveu, *Féminins/Masculins: Sociologie du genre*, p. 32.

(2) S. Fenstermaker, C. West, *Doing Gender, Doing Difference*, p. 74.

الفصل الثاني

الاختلاف في مستوى بناء العلاقات

اضطلع الجواري والغلمان بأدوارهم في إطار علائقي، فربطت بينهم علاقات متنوعة نرصد منها العلاقات داخل عالم الجواري والغلمان والعلاقات التي ربطت بينهم وبين محيطهم الخارجي.

وتجدر الإشارة إلى إن التعرض لهذا المبحث يذكرنا بالصعوبة الناتجة عن دراسة تاريخ المهمشين[1] وتاريخ النساء[2]. فكُتب التاريخ الرسمية لا ترصد إلا

---

(1) للتعمق في تاريخ المهمّشين يمكن الرجوع إلى:

- A.Vant, in *Marginalité sociale, marginalité spatiale*, colloque des 6-7 et 8 juin, 1984, sous la responsabilité d'André Vant.

- G. Rocher, "La marginalité sociale. Un réservoir de contestation", in C Ryan, *Le Québec qui se fait*, pp. 41-47.

المغيبون في تاريخ تونس الاجتماعي، إعداد مجموعة من الباحثين، تنسيق الهادي التيمومي، المجمع التونسي للعلوم والفنون، قرطاج، بيت الحكمة، 1999.

(2) لمزيد التعمق في تاريخ النساء يمكن الاطلاع على:

-M. Perrot, *Les femmes ou les silences de l'histoire*, Paris, Flammarion, 1998.

- M. Perrot, G. Duby, *Histoire des femmes en Occident*, collection Tempus, Paris, Perrin, 2002.

- M. Perrot, *Mon histoire des femmes*, Paris, Seuil, 2006.

- C. Klapisch-Zuber, *Histoire des femmes en Occident. Le Moyen Age*, Paris, Plon, 2002.

- *Histoire des femmes au Maghreb: Culture matérielle et vie quotidienne*, textes réunis et introduits par D. Larguèche, Tunis, Centre de publication universitaire, 2000.

- F. Virgili, « L'histoire des femmes et l'histoire des genres aujourd'hui », in *20ème Siècle* (Revue d'histoire), n° 75, 2002. =

الأحداث الكبرى ذات العلاقة بالسياسة، ولهذا لم يسلّط التاريخ مجهره على الجواري والغلمان إلا في إطار علاقتهم بأسيادهم، وليس كل الأسياد بل أولئك الذين ساهموا في صياغة الأحداث الكبرى وتوجيهها. ولهذا وجدنا صعوبة كبرى في رصد العلاقات القائمة بين الجواري والغلمان عند الخاصة والعامة، وقد استعنا في ذلك ببعض الإشارات النزرة التي التقطناها من كتب التاريخ والأدب على وجه الخصوص.

I - العلاقات داخل عالم الجواري والغلمان:

تعددت العلاقات داخل عالم الجواري والغلمان، وكانت الصلات التي عقدتها الجواري مع «بنات جنسهن» من أكثر المواضيع التي أغفلتها كتب التاريخ. وجلّ ما وقفنا عليه في هذا المجال أخبار تصوّر شجارهن المتواصل[1]، فقد استبدت الغيرة بين الجارية القديمة والجارية الجديدة، وسعت الواحدة منهن أحياناً إلى التفريق بين «عدوتها» وبين حبيبها[2]، وشذّت بعض العلاقات عن هذه الوضعية فكانت الجارية أحياناً ساعد جاريتها الأيمن فأوصلت رسائلها إلى الرجال[3]. وتجلت لنا العلاقة المتينة أكثر في حالة الانفصال والبُعد، فرفهت جواري العامة عن بعضهن عند اجتماعهن في الغدير عند تعبئة القرب للسباحة[4]. ولا نتعجب أن تكون هذه الاجتماعات مجالاً للترفيه عن النفس والمواساة. فإن ابتعدت الجارية عن زميلاتها الجواري بقين في بالها وتقصت أخبارهن، وأرسلت إليهن مالاً إن انتقلت إلى حال أفضل من حالهن[5].

= ويمكن الرجوع إلى المراجع التي أحالت إليها الأستاذة آمال القرامي، في: آمال قرامي، **الاختلاف**، سبق ذكره، ص 27.

(1) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 6، سبق ذكره، ص202.

(2) الأبشيهي، **المستطرف**، ج 2، سبق ذكره، ص 63.

(3) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 17، سبق ذكره، ص 51.

(4) المصدر نفسه، ج 16، ص 365.

(5) «بعثت دنانير الجارية إلى فليح ألفي دينار وقالت له أحببت أن تفرّقه على أخواتي». المصدر نفسه، ج 6، ص482.

وتلمسنا حالات التعاون بين الجواري، أيضاً، في حالة تقدم الجارية في السن، لما غابت دوافع الغيرة والمنافسة وصارت الأمة المتقدمة في السن داية تعلم الأصغر منها كيفية «اصطياد» الرجال[1].

انطلاقاً من هذه المعطيات النزرة التي تحصلنا عليها، نرجح أن الرجال مثّلوا محور العلاقات بين الجواري، فما الغيرة والشجار وجمع نصائح الدايات، ومحاولة التفريق بين الجارية وحبيبها أو مساعدة سيدتها الجارية على الاتصال بمن تهواه، إلا علامات دالة على السعي إلى الارتباط بالرجال حتى يصرن محظيات أو أمهات أولاد، ويسرن على طريق الحرية، وكأنه لا وجود للجارية إلا في ظلّ الرجل. ومن هنا نبعت علاقات المنافسة بين الجواري.

وقد كانت العلاقة بين الجواري علاقة تآزر وتعاون بين أفراد الطبقة الواحدة، إذ عشن وضعية اجتماعية صعبة واستغللن فرصة اجتماعهن ليرفهن عن أنفسهن، ويفترض أن تسود علاقة التعاون بين الغلمان أيضاً، ولكن لا يمكننا أن نجزم بهذا دون دراسة العلاقات التي جمعت بين المماليك الذين يعيشون في فضاء واحد.

لقد كان الحديث عن العلاقة القائمة بين الغلمان في الحياة الاجتماعية شبه منعدم في المصادر، وجلّ ما تحصلنا عليه في هذا المجال هو تشاجرهم، شأنهم في هذا شأن الجواري، «قال اسحاق الموصلي: «كنت في ابتدائي أمري نازلاً مع أبي في داره فكان لا يزال يجري بين غلماني وغلمانه وجواري وجواريه الخصومة كما يجري بين هذه الطبقات»»[2]. ويبدو أن تشاجر المماليك تشاجر الأطفال في البيت عائد إلى صغر سنهم، ولكن الأسياد لم يراعوا هذا الجانب، بل اعتبروا عبيدهم متخلفين غير قادرين على السيطرة على ذواتهم وعلى تصرفاتهم.

أما الوجه الثاني المذكور عن العلاقات بين الغلمان فهو قيامهم على خدم أسيادهم أو سيداتهم، يوجهون إليهم الأوامر ويسيطرون عليهم، «فقد اشترى روح عبد أخت أنس ابن أبي الشيخ الذي قام بأمورها طباخاً أتعبه بمجادلته. ولكن هذا

(1) الجاحظ، **المحاسن والأضداد**، سبق ذكره، ص 160.
(2) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 6، سبق ذكره، ص 482.

«العبد السيد» غير قادر على عتق الغلام أو بيعه»[1]، أي أننا أمام قدرة وسيطرة، وهما من ميزات الذكورة، ولكنها ذكورة ناقصة لا حقّ لها في اتخاذ القرارات بسبب افتقادها لشرط الحرية.

أما ثالث أنواع العلاقات التي ربطت بين غلمان الخدمة - زمن الشدائد أساساً - فهي علاقة التعاون والتآزر. فقد نقل الطبري في حديثه عن ثورة السودان في المدينة سنة 145هـ ما يلي: «نفخ السودان في بوق لهم فذكر لي أنه كان يرى الأسود في بعض عمله يسمع نفخ البوق، فيصغي له حتى يتيقنه، ثم يوجس ما في يده ويأتم بالصوت حتى يأتيه (. . .) فنهب (العبيد) وقتلوا (. . .) وقتل السودان نفراً من الجند حتى أن الفارس منهم لَيلقى الأسود وما عليه إلا خرقتان على عورته ودراعة، فيوليه دبره احتقاراً له ثم لم ينشب إلا أن يشد عليه عموداً من عُمُد السوق فيقتله»[2].

وهذا أنموذج لاستعانة الغلمان السود ببعضهم ونصرتهم لأبناء جلدتهم وما تضامنهم هذا إلا شاهد على ردّ فعلهم تجاه المحيط الخارجي[3]. فقد برز الزنج في كتب التاريخ فئة لها ما يميزها عن بقية الفئات الأخرى لها مبادئها وأهدافها. وهو شاهد وإن كان خاصاً بثورة الزنج، إلا أنه دال على نصرة الغلمان المنحدرين من عرق واحد لبعضهم. وهو سلوك يستجيب لقوانين الميز بين الجنسين التي تنسب العنف والقوة والسيطرة إلى الرجال[4].

---

(1) «أنتَ عبد فكيف يجوز عتقك». الجاحظ، **الحيوان**، ج 6، سبق ذكره، ص 171.

(2) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 7، سبق ذكره، ص 611.

(3) بينت سيروتي (Cerutti) أن التضامن عند الظلم هو الذي يؤدي إلى نشأة طبقة أو فئة ما. يمكن الرجوع في هذا إلى:

S. Cerutti, « La construction des catégories sociales », in *Passés recomposés. Champs et chantiers de l'histoire*, Autrement, n° 150-151, 1995.

(4) آمال القرامي، **الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، دراسة جندرية**، سبق ذكره، ص 465.

T. J. Ferguson, and H. Eyre, "Engendering Gender Differences in Shame and Guilt: Stereotypes, Socialization, and Situational Pressures", in A. H. Fischer, *Gender and Emotion: Social Psychological Perspectives*, Cambridge, University Press, 2000, p. 256.

وتناقض هذه العلاقة المعاملة القائمة بين غلمان المتعة، فقد كانوا يغارون من بعضهم تماماً مثلما رأينا ذلك مع الجواري. فعادة ما يفضّل السيد غلاماً على البقية، ويختص بتقريبه واستخدامه[1]. ويمكن أن يؤثّر هذا في سلوك هذا الغلام، فيتخذ الغيرة والدلال وسيلة لإثبات مكانته. وقد قال ابن الفياض في غلام له أثير لديه استوحش منه لميله إلى غلام آخر يقال له إقبال: (الكامل)

أَنْكَرْتَ إِقْبالي عَلى إِقْبالَ وَخَشِيتَ أَنْ تَتَساوَيا في الحالِ
هَيْهاتَ لَا تَجْزَعْ فَكُل طَريقَة رِبْحٌ يَهونُ وَأَنْتَ رَأْسُ المالِ[2]

وما الغيرة إلا وجه واحد من وجوه العلاقات التي جمعت بين الغلمان. فقد اختلفت العلاقة بينهم وفقاً لاستخداماتهم، فتآزر غلمان العامة مع بعضهم تعبيراً عن الغضب والاحتجاج والألم الذي عاشوه. ولم يذكر المؤرخون مشاركة الإماء في ثورة الزنج أو في أمثالها فيما وقفنا عليه من مادة، واكتفوا بتصوير أعمال الشغب التي قام بها الزنوج دون إشارة إلى مساندة الجواري لهم. وهذا عين ما قصدته التنشئة الاجتماعية التي أرادت أن يكون الغضب من المشاعر الذكورية والتي قضت على المرأة بألا تظهر غضبها وأن تتحلى بالصبر[3].

إن هذا الاختلاف البارز في تشكيل الجواري والغلمان لعلاقاتهم يرجع أساساً إلى ما زرعته التنشئة الاجتماعية فيهم. فبدا غلمان الخدمة أكثر شجاعة وقوة وقدرة على التعبير عن الرأي والموقف من إماء الخدمة بحسب ما يقتضيه «النظام الجندري»[4]. وكانت العلاقات بين غلمان المتعة في المقابل مشابهة للعلاقات بين جواري المتعة، فلم يسلّط عليهم التاريخ مجهره لأنهم مخالفون للخصائص التي

---

(1) الثعالبي، **يتيمة الدهر**، ج 2، سبق ذكره، ص 335.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 103.

(3) «النساء لا يغضبن وإن فعلن فإنهن حتماً لا يظهرن غيظهن».
«Women don't get angry and if they do they certainly don't show it», A. M. Kring, "Gender and Anger", in A.H. Fischer, *Gender and Emotion*, p. 211.

(4) لتبيُّن اختلاف تحكم كل من الذكور والإناث في مشاعرهم يمكن الاطّلاع على:
A. J. Vingerhoets, J. Scheirs, "Sex Differences in Crying: Empirical Findings and Possible Explanations", in A. H. Fischer, *Gender and Emotion*, p. 143.

ينبغي أن تقوم عليها العلاقة بين الذكور وبين الإناث. ولم تقتصر علاقة كل من الجواري والغلمان بأبناء جنسهم فحسب، بل ربطت بين الجنسين علاقات متعددة بدافع العمل أو بدافع الحُب.

فقد تميزت العلاقة بين الجواري والغلمان بتعدد مظاهرها، وكان لوجودهم مع بعضهم في فضاء واحد دور كبير في نشأة الحُب بينهم، فتعددت الأخبار المتحدثة عن حُب الجواري للعبيد الذين عملوا معهن وتفضيلهن إياهم على أسيادهن[1]. ومنهن من تكون أكثر شجاعة فتجاهر بحبها أمام العباد[2]، بل منهن من أعلنت حبها متجاهلة سيدها وكل الرجال المحيطين بها[3]. وتعود شجاعة الجارية إلى تنشئتها المعتمدة على المواجهة وتعودها التعبير عن الرأي ومناظرة الرجال.

ويكشف تراجع العبد في المقابل عن خوفه من نتيجة منافسة السيد في ملكه. وقد عدّ هذا الخبر مستطرَفاً - في نظرنا - لأنه يمثّل استثناء في المنظومة «الجندرية» فصارت الجارية هي المحبة المجاهرة بحبها والمنافحة عنه، والحال أنها ينظر إليها في الأصل على أنها أنثى مفعول بها، يجب أن تنتظر حُب الرجل ومبادرته.

---

(1) حُكِي عن عبد الله بن جعفر (ت 80هـ) أنه كان يحب جارية، فبلغه أنها تهوى عبداً من عبيده. الإنطاكي داوود، **تزيين الأسواق في أخبار العشاق**، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، بيروت، 2003، ص 260-261.

(2) كانت بالمدينة شاعرة يقال لها ثواب. وكانت تهوى مملوكاً رومياً لمولاها يسمّى زهراً. فظهر عليهما، فخاف زهر، فانقطع عنها، فكتبت إليه من شِعرها: (الطويل)

وَلَـمـا أَبَـى الـعُـذالُ إلا فِـراقَـنَـا ... وَمَا لَـهُـمُ عِـنْـدي وَعِـنْـدَكَ مِـنْ ثـارِ

وَشُـد عَـلَـى أَبْـصـارِنَـا كُـل مَـنْـظَـرِ ... وَقَـلّـتْ حُـمَـاتـي عِـنْـدَ ذاكَ وَأَنْـصـاري

غَـزَوْتُـهُـم مِـنْ مُـقْـلَـتَـيْـكَ وَأَدْمُـعـي ... وَمِن نَفَسـي بالـسـيف وَالـسيْلِ وَالـنار

السيوطي، **المستظرف من أخبار الجواري**، دار الكتاب الجديد، بيروت، 1987، ص 19.

(3) «كانت تغنيهم جارية يقال لها نبت البكرية المغنية من جواري القيان، فأقبل عليها ابن المدبر (ت 279هـ) بنظره وتجميشه وهي مقبلة على فتى أمرد من أولاد الموالي يقال له مظفر كانت تهواه وكان أحسن الناس وجهاً». الأصفهاني، **الأغاني**، ج 13، سبق ذكره، ص 137-138.

وقد يبادر العبد بالتصريح بمشاعره إذا لم تكن محبوبته تعمل معه أو لم تكن معشوقة سيده، وقد يبلغ به الحُب حدّ الولَه والجنون، فيضطر السيدان إلى تزويجهما دفعاً للبلاء[1]، ودفعاً لسيرورة العمل أيضاً، فإذا ما تعلقت همة العبد والأمة بحبيب ولم يجدا سبيلاً إلى الوصال انشغل الذهن وذهب النشاط وتعطلت المصالح.

إن الجارية والغلام، في هذه الحالة، مسلوبا الإرادة ولا حقّ لهما في بناء حياة خاصة دون إذن السيد ومباركته. وقد أشارت كتب الفتاوى إلى أن الأسياد عددوا أشكال نكاح عبيدهم، فتحدثوا مثلاً عمن زوّج عبده على أنه متى باعه فأمر الزوجة بيد السيد[2]. وقد يكشف لنا هذا النوع من الفتاوى عن مدى ارتباط زواج العبيد بمصلحة السيد الذي يحسب حساباً للطوارئ، ويسعى إلى الجمع بين جواريه وغلمانه بما يراعي مصالحه دون اكتراث بأحاسيس الزوجين. والظاهر أنه عادة ما يزوج الأقارب عبيدهم ببعضهم ضماناً لحسن سير واجباتهم[3].

تبدأ الحياة الزوجية بين الجواري والغلمان - بعد موافقة السيد أو السيدين - بعقد نكاح هو أشبه بعقد البيع والشراء لأنه يضمن للأسياد حقوقهم، وهو عقد قصير في أغلب الأحيان يكتفي بذكر المتعاقدين والزوجين وقيمة المهر التي تكون عادة متدنية. فالمهر ثمن يدفعه الزوج مقابل التمتع بزوجته[4]، وهو يتناسب عادة مع الوضعية الاجتماعية للمرأة. وبما أن المجتمع قضى على الأمة أن تكون مهمشة تهميشاً مضاعفاً لفقدانها النسب والحرية، وجب أن تكون قيمتها وقيمة مهرها شبه منعدمتين لتُطابِقَا هذه المكانة. وكذلك شأن الخطبة التي غابت عن عقد نكاح العبيد تعبيراً عن غياب المكانة الاجتماعية للجارية[5].

---

(1) الأنطاكي، **أخبار العشاق**، سبق ذكره، ص 260-261.

(2) الونشريسي، **المعيار المغرب**، ج 3، سبق ذكره، ص 128.

(3) A. Abd ar-Raziq, « Un document concernant le mariage des esclaves au temps des Mamlūks », in *JESHO*, XIII/2, avr. 1970, p. 132.

(4) آمال القرامي، **الاختلاف**، سبق ذكره، ص 577-578.

(5) A. Abd ar-Raziq, ibid, p. 132.

والملاحظ أن جسد الأمة المتزوجة قد بقي، في بعض الحالات، ملكاً لسيدها الذي يبيح لنفسه معاشرتها فتبيح لنفسها أحياناً معاشرة رجال آخرين. وقد ملت إحداهن معاكساً فانتهرته قائلة: «لي صديق ولي زوج ولي مولى ينكحني»[1].

ويبلغ الحال ببعض الإماء أن يمللن المعاشرة الجنسية لأن الواحدة منهن تلفي نفسها منهكة خائرة القوى آخر النهار فلا تقدر على أن تسهر مع زوجها، ولا أن تعاشره، ولكن لا سبيل إلى النوم، ولا عذر لها لرفض القيام بواجبها الجنسي، فقد قضي عليها أن تفني نهارها في خدمة السيد، وتقضي ليلها في خدمة الزوج - العبد، ولا حقّ لها في الاعتراض[2]. وأباح الفقهاء للعبد، في المقابل، نكاح أربع نسوة، وسمحوا له بالإيلاء[3]، وبالطلاق، على أن تتم كل معاملاته بإشراف السيد وبعد إذنه.

وما زواج العبد إلا محاولة للسيطرة على أشكال العلاقات بين الجواري والغلمان، أي أنه حرص على الحدّ من الممارسات الجنسية «الشاذة» من لواط أو سحاق أو معاشرة حيوانات، ومن احتمال ربط الأمة أو العبد علاقة مع سيدهما أو سيدتهما، فكان تزويج الجواري والغلمان من هذه الزاوية وظيفياً عند العامة والخاصة وهدفه حفظ مصالح السيد أساساً وصيانة حريمه ومنع كل من العبد والأمة من محاولة تعدي الحواجز الاجتماعية، والسعي إلى ربط علاقة بين العبد والحريم أو بين الأمة المخصصة للخدمة والسيد.

وقد عمد الأسياد في حالات متعددة إلى تزويج الخصيان، فجعلوا لفراشه ولداً[4] رغم ما يروج من عجزهم عن دخول «مؤسسة الزواج»: (الخفيف)

---

(1) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 3، سبق ذكره، ص 128.

(2) «أنا لا أقدر أن أجزر بالنهار وتسهرني أنت بالليل. فإن شئت اعفني من الوطء والسهر، وإن شئت اعفني من الزجر في النهار»، فكان ردّ الفقيه «يطؤها ولا نجد لها عذراً». ابن الحواري، **جامع الفضل بن الحواري**، ج 1، منشورات وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط، 1985، ص 91.

(3) مالك بن أنس، **الموطأ**، جمعية المكنز الإسلامي، القاهرة، 1421هـ، حديث 1174، باب 7، ص 203.

(4) المقدسي، **أحسن التقاسيم**، سبق ذكره، ص 241.

قُلْ لِنُجْحٍ أَخْطَأْتَ بابَ النجاحِ إِذْ تَعاطَيْتَهُ بِلا مِفْتاحِ
لَسْتَ بالسابح المجيدِ فدع عنـ ك ركوبَ البحارِ للسَّباحِ
إِنَّ مَنْ يَعْشَقُ النساء بِلَا أَيْـ رِ كَمِثْلِ الغازي بِغَيْرِ سِلَاحِ
لَنْ يكونَ الطعانُ إلا بِرُمْحٍ فَدَعُوا الطعْنَ لِطِوالِ الرماحِ[1]

و«حامت حول جنسانية الخصي الشكوك»[2] لأنه يفتقد، في نظر المجتمع، إلى أهم رموز الذكورة، ولا حقّ له من ثم في تكوين أسرة و«السيطرة» على زوجة وأبناء. لكن الكثير من الخصيان كسروا هذه القاعدة، وتزوجوا، وعوّضوا «الرمح» بدمى جنسية متعددة الأشكال، وقد وصفت زوجة خصي ممارسته الجنس معها[3]، ما يبيّن أن هؤلاء الخصيان عاشوا حياة جنسية. وذهب صاحب الكتاب إلى أن «النساء يحبذن الخصيان المرد الخجولين وقبلاتهم الأنثوية الرقيقة ووجوههم الناعمة»[4].

ولا غرابة في سكوت المصادر عن الحديث عن زواج هؤلاء العبيد والاكتفاء بهجائهم ما دام هذا الزواج يكشف تفضيل الإماء والجواري الخصيان على الفحول. فتختلط في أذهان السادة المفاهيم ويصير النقص كمالاً والكمال نقصاً، فيفضّل «أصحاب القلم» السكوت أو الهروب. فكيف لفحل يحلم بالإيلاج الأبدي[5]، ويعدد الإماء لأنهن يرمزن، في نظره، إلى الحور العين الخالدات[6]، أن يتقبل فكرة تفضيل المرأة - وإن كانت أمة - لمداعبات رجل لا قدرة له إلا على إيلاج دمى جنسانية! وأنى لهذا السيد أن يراعي نفسية المرأة وهو الذي لا يُعنى إلا بتلبية رغباته، وإثبات قدرته وهيمنته على «المعركة»! فكانت مهاجمة الخصيان والتشهير بهم والحدّ من علاقتهم بالنساء السبيل الأمثل الذي يمكّن

(1) العسكري، **ديوان المعاني**، ج 1، سبق ذكره، ص 208.
(2) والعبارة لآمال القرامي، **الاختلاف**، سبق ذكره، ص 471.
(3) أوليف كروتييه، **عالم الحريم خلف الحجاب**، سبق ذكره، ص 177.
(4) P. de Régla, *El Ktab des lois secrètes de l'amour d'après le Khodja Omer Haleby*, p. 113.
(5) عزيز العظمة، «سفونية الملذات»، سبق ذكره.
(6) مهدي النجار، «الأنثى-الجنس في الأيديولوجيا العربية»، سبق ذكره.

المالك الحرّ من الحفاظ على هيبته.

ولكن هذا الهجوم كان غير ذي جدوى في أرض الواقع، إذ ربطت بين الجواري والغلمان علاقات جنسانية «غير شرعية». فالحُب والزواج ليسا الوجهين الوحيدين لاتصال الجواري بالغلمان، فقد تربط بينهما علاقة جنسانية دون دوافع حُب أو رغبة في الزواج، فالتقارب الجسدي بينهما قد يدفع الغلام إلى إثارة الجارية الواقعة تحت إشرافه بإدخال الحَمام إلى غرفتها - والحَمام معدود من المثيرات الجنسانية[1] - وقد يضبط السيد جاريته مختلية بأحد غلمانه أثناء القيام بواجباتها[2].

وهذه العلاقات غير ناتجة عن حُب ولا عن رغبة من السادة في السيطرة على حياة غلمانهم، بل هي احتجاج يرمي من ورائه العبيد إلى تلبية صوت الشهوة الذي يحرص السيد على كبته لئلا يعطّل مصالحه.

وما شراء جارية أبي الأسود الدؤلي أمة لعبدها التاجر وتزويجها إياه[3] - في نظرنا - إلا تعبير عن إدراكها للجوع الجنسي الذي تعاني منه هذه الفئة. وهذا ما يحيلنا على الصنف الثاني من العلاقات الرابطة بين الجواري والغلمان، وهو علاقات التآزر والتعاون.

وقد نبّه أفلاطون من مضار تعاون الجارية والغلام، مؤكداً مغبة اتخاذ غلمان متحدرين من الوطن نفسه وناطقين باللغة نفسها[4]، وحذّر صاحب **النصيحة** شاري العبيد في السياق نفسه قائلاً: «لا تدع عبدك يتآخى في البيت والجواري يتآخين مع العبيد لأن آفة ذلك تكون عظيمة»[5].

ولكن هذه التحذيرات لم تجد صدى في الحياة اليومية، فقد ربطت بين

---

(1) الجاحظ، **الحيوان**، ج 3، سبق ذكره، ص 95.

(2) «فخرجت أطلبها فوجدتها خالية في الدهليز بسائس لي». الأصفهاني، **الأغاني**، ج 20، سبق ذكره، ص 345.

(3) المصدر نفسه، ج 12، ص 504.

(4) P. Vidal-Naquet, article «Parole politique», in *Dictionnaire de la Grèce antique*, Paris, Albin Michel, 2000.

(5) قابوس نامه، **النصيحة**، سبق ذكره، ص 317.

الجواري والغلمان أشكال متعددة من العلاقات فساعدوا بعضهم في الشدائد وتعاونوا معاً لمصلحة السيد أو للتحيّل عليه والانتقام منه.

ورغم أن اتحادهم كان وليد الذلّ والضعف، إلا أنه كان بلا شكّ دليلاً على اتحاد أبناء الطبقة الواحدة. فضرب العرب مثل «عبد صريخه أمة»، للدلالة على استعانة الذليل بآخر مثله، أي أن ناصره أذل منه[1]، تأكيداً على احتقار المجتمع للعبيد وللعلاقة الرابطة بينهما. وفي ثنايا هذه السخرية تطفو الفوارق بين الذكر والأنثى، فالأمة أذل من العبد.

وحفظت لنا كتب الأدب والتاريخ بعض الأخبار المصوّرة لمظاهر تآزر الجواري والغلمان. ويمكن أن نقسم هذه الأخبار إلى صنفين، يبرز **أولهما** تعاون الجارية والغلام دفاعاً عن مصلحة سيدهما، ويوضح **ثانيهما** تآمرهما عليه.

وقد مثّل تمسك أراكة جارية ابن مفرغ (ت 69هـ) وبرداً غلامه الاستثناء في الأخبار الدالة على برهنة هذه الأمة وهذا الغلام على وفائهما لسيدهما، إذ «بعث عبّاد إلى مفرغ نتيجة دين أن بعني «أراكة وبرداً». وكانت الأراكة قينة لابن مفرغ وبرد غلامه رباهما، وكان شديد الظنّ بهما. فبعث إليه ابن مفرغ مع الرسول: «أيبيع المرء نفسه أو ولده؟». فأضر به عبّاد حتى أخذهما منه وقال له العبد: «نحن لابن المفرغ وقد ابتعتني وابتعت هذه الجارية وهي نفسه التي بين جنبيه؟ والله ما أرى أحداً أدخل بيته أشأم على نفسه وأهله مما أدخلته منزلك»، فقال: «فاشهد أنك وإياها له»»[2]. وجاء هذا التهديد على لسان العبد - لا الأمة - فهو الفاعل وهو المقرر والمعلن، وهي تابع توافقه في الرأي وتنفذ ما يطلَب منها[3] - بحسب ما استنتجناه - ويبدو أن المالك الجديد خاف من هذين العبدين وتهديدهما له، وهو ما يؤكد قدرتهما على أذية السيد باتحادهما.

فطيبة السيد الأول وحسن معاملته لجواريه وغلمانه جعل العبدين يتضامنان من

---

(1) الميداني، **مجمع الأمثال**، ج 2، سبق ذكره، ص 5.

(2) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 18، سبق ذكره، ص 427.

(3) وسلوكهما هذا مطابق لما شاعته الثقافة من اختلاف في شخصية الذكر والأنثى. لمزيد التعمق في هذا يمكن الرجوع إلى: A. Okley, *Sex, Gender and Society*, p. 49.

أجل دفع الظلم عنه وإثبات الوفاء له، ولكن هذه الحادثة مثّلت استثناء فيما وجدناه من مادة.

وتواترت في المقابل الأخبار الناقلة لتعاون الجارية والغلام من أجل أذية السيد والإساءة إليه بقصد أو بغير قصد. فأطلعت جارية «صديقَها» الخادم على موضع الأموال التي دفنها سيدها خوفاً من الخليفة، فسرى الخبر بين الناس وانتهبته العامة[1]. وهنا تتساوى الجارية مع الغلمان في الغباء وفي عدم حفظ الأسرار وعدم مراعاة مصالح السيد وإيقاعه في مصائب.

وتشذّ عن هذا النوع من العلاقات علاقة التنافس التي تنفصل فيها الجارية عن الغلام. كل يفكر في مصلحته الخاصة وإن كان ذلك على حساب الآخر. وقد لمسنا هذا النوع من العلاقات من حادثة يتيمة وشت فيها الجارية بالعبد الذي سرق سيدها مقابل نيلها الحرية[2]، ويمكن أن يُقرأ هذا الخبر على أوجُه عدة، كأن تكون الوشاية ناتجة عن أمانة هذه الأمة، لكن إصرارها على نيل الحرية قبل البوح بالخبر جعلنا نرشح اندراجه ضمن علاقة التنافس.

ونلاحظ انطلاقاً مما سبق أن هيمنة الذكورة على الأنوثة كانت نسبية في العلاقات التي جمعت بين الجواري والغلمان، إذ حضرت في بعض المواضع التي يتلقى فيها كل من الجارية والغلام تكويناً خاصاً، كالأراكة وبُرد اللذين رباهما سيد واحد، وغابت هذه الهيمنة عند غياب التنشئة والتكوين. ولم نجد أثراً لهيمنة الذكر على الأنثى في حالة تنشئة القينة على المواجهة والمناظرة، وتعليمها الدفاع عن

(1) الطبري، **التاريخ**، ج 8، سبق ذكره، ص 324.

(2) «عمد خازن كان لغيلان إلى مال له فسرقه، وأخرجه من حصنه فدفنه، وأخبر غيلان أن ابنه سرق ماله وهرب به، فأشاع ذلك غيلان وشكاه إلى الناس، وبلغ خبره عماراً لم يعتذر إلى أبيه ولم يذكر له براءته مما قيل له، فلما شاع ذلك جاءت أمة لبعض ثقيف إلى غيلان فقالت له: «أي شيء لي عليك إن دللتك على مالك»، قال: «ما شئت»، قالت: «تبتاعني وتعتقني»، قال: «ذلك لك»، قالت: «فاخرج معي»، فخرج معها، فقالت: «إني رأيت عبدك فلاناً قد احتفر ها هنا ليلة كذا وكذا، ودفن شيئاً وإنه لا يزال يعتاده ويراعيه ويتفقده في اليوم مرات، وما أراه إلا المال»، فاحتفر الموضع، فإذا هو بماله فأخذه، وابتاع الأمة فأعتقها». الأصفهاني، **الأغاني**، ج 13، سبق ذكره، ص 137-138.

ذاتها وعن موقفها، مقابل تعويد غلام المتعة على المفعولية والتبعية. ويغيب الميز بين الجارية والغلام أيضاً مع العبيد المكلفين بالخدمة الذين لم يتلقوا تكويناً علمياً ولا مهنياً، فتصرفوا بعفوية واشتركوا في تدبير المكائد والمصائب، لا فرق في ذلك بين ذكر أو أنثى[1]. وهذا يبيّن أن الجواري والغلمان خضعوا لتنشئة اجتماعية وطيدة الصلة بالأدوار التي وُجِدوا من أجلها، وقد وجّهت هذه التنشئة العلاقة بين الجواري والغلمان مثلما حددت ملامح علاقاتهم بمن يحيط بهم. وقد رأينا محاولة تقصي خصائص شبكة العلاقات التي تتحرك فيها الجارية والغلام ودراسة علاقة الجواري والغلمان بالسيد وبالسيدة.

II – العلاقات مع المحيط الخارجي:

تبدأ العلاقة بالسيد باعتباره الشاري، في جلّ الحالات، منذ لحظة شراء الجارية أو الغلام. وتختلف العلاقات بين الطرفين باختلاف المهام المنتظرة من العبيد، وتكتسي علاقة السيد بجاريته طابعاً خاصاً بما أنها تبدأ باختيار أول يقوم به المالك. فمن الرجال من فضل الحرائر على الإماء: (الخفيف)

لَيْسَ عِشْقُ الإماءِ مِنْ شَكْلِ مِثْلي إنـمـا يَـعْـشَـقُ الإمـاءَ الـعـبـيـدُ
صِلْ إذا ما وصِلْتَ حُرةَ قَوْمٍ قَـدْ حَـمـاهـا آبـاؤُهـا والـجُـدودُ[2]

وهو موقف ساد في القرون الأولى بعد الإسلام نصرة للعروبة. فاشتهر هجاء أبناء الإماء وتعييرهم بأصولهم الهجينة، فقال شاعر: (الطويل)

---

(1) لمزيد التعمق في دور الميز بين الجنسين في تحديد علاقة الرجل بالمرأة يمكن الاطّلاع على:
M. Kimmel, *The Gendered Society*, pp. 97-99.

(2) الوشاء، **الموشى**، سبق ذكره، ص 154. وقال الفرزدق (ت 110هـ) يعيّر نوار بأنها كانت تربيها أمة: (الطويل)

لَـجـارِيَـة بَـيْـنَ الـسـلـيـلِ عُـروقُـهـا وَبَـيْـنَ أَبـي الـصـهْـبـاءِ مِـنْ آلِ خـالِـد
أَحَـق بـإغْـلاءِ الـمُـهـورِ مِـن الـتـي رَبَتْ وَهْيَ تَنْزو في حُجورِ الوَلائِد

الأصفهاني، **الأغاني**، ج 9، سبق ذكره، ص 226.

فَلَا تَضَعا عنها الطنافِسَ إنما يُقَصر بالمِرْماةِ مَن لَمْ يَكُنْ صَقْرَا[1]

وقال آخر: (الطويل)

لَأَنتَ ابنُ إِشبانيةٍ أَدْلَجتْ به إلى اللؤْم مِقلاتٌ لئيمٌ جَنينُها[2]

إلا أن هذه النظرة إلى الإماء سرعان ما تغيرت، فصار أبناء الإماء الأفضل والأنجب والأذكى: (الطويل)

أنا ابن سلمى وجديَ ظالم وَأُمي حَصانٌ أَخْلَصَتْها الأعاجِمُ
أَلَيْسَ غُلامٌ بَيْنَ كِسْرى وَظالِمُ بِأَكْرَمَ مَنْ نيطَتْ عَلَيْه التمائِم[3]

ومال رجال عدة إلى الاختيار الثاني، ففضلوا الإماء على الحرائر. وحاول الجاحظ فهم سبب إقبال هؤلاء على الجواري، فتبيّن أن «الرجل قبل أن يملك الأمة قد تأمل منها كل شيء إلا حظوة الخلوة فأقدم على ابتياعها بالموافقة، والحرة إنما يستشار في جمالها النساء، والنساء لا يبصرن من جمال النساء قليلاً ولا كثيراً»[4].

وهو ما يكشف لنا أن الذكر هو الفاعل، ويأبى أن يكون مفعولاً به، ولذلك فضّل تلك التي خبرها بنفسه على التي اختارتها له النساء. وقد أشار الجاحظ في هذا التحليل أيضاً إلى أن نظرة الرجال إلى جمال النساء مختلفة عن نظرة النساء إلحاحاً منه على أن الاختلاف بين الجنسين في هذا الموضوع مرتبط بدوافع ذات صلة بالجنسانية أساساً.

ولهذا التفضيل مظاهر عدة أبرزها تخلي الرجل عن زوجته ببساطة مقابل تمسكه بجاريته، فالمجتمع يقبل أن يطلّق الرجل زوجته لأتفه الأسباب ويتركها

---

(1) يعرض الشاعر بقوله: «لم يكن صقراً بابن ميادة، أي إنه هجين ليس من أبوين متشابهين كما الصقر». الأصفهاني، **الأغاني**، ج 2، سبق ذكره، ص 522.
(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 531.
(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 503.
(4) الجاحظ، **الرسائل**، «رسالة النساء»، ج 2، سبق ذكره، ص 157.

مجهولة المصير، ولكنه قد يعرض من بيع الجارية التي قضت مدة طويلة في خدمته إلى اللوم[1].

أما المظهر الثاني من مظاهر تفضيل المملوكة على الحرة، فإنه يتجلى في كثرة تطليق السيدة لحظة الغضب طلاقاً باتاً دون مبالاة بالبؤس الذي قد تعيش فيه، في حين أنه قد يسرح جاريته ويعتقها على أن يمنحها هبة بهذه المناسبة، ثم يزوجها أو يهديها إلى أحد أصدقائه، فلا يضرها بالتالي تغيير مستقبلها[2].

وحفظت لنا الأخبار شواهد تؤكد قدرة الجارية على الدفاع عن ذاتها حتى لا يتخلى عنها الرجل، فقالت **الأولى** لسيدها الذي عرضها للبيع: «لقد اشتريتني وأنا لذلك كارهة وإنك لتبيعني وأنا لذلك كارهة»، وعندما أصرّ صاحبها على هدفه، غنت: (الكامل)

إن يُمْسِ حُبكَ بَعْدَ طولِ تَواصُلِ ... خَلْقاً وَيُصْبِحُ بَيْتُكُمْ مَهْجورا

فَلَقَدْ أراني وَالجَديدُ إلى بِلى ... زَمَناً بِوَصْلِكَ راضِياً مَسرورا

ثم بكت وضربت العود فكسرته[3].

واستطاعت **ثانية** أن تثني سيدها عن بيعها عندما بكت وقالت له: «لو ملكت منك ما ملكت مني ما أخرجتك من يدي، فأعتقها، وتزوجها»[4]. ونجحت **ثالثة** في دفع سيدها إلى عتقها والزواج منها خوفاً على شرف أبنائها الذين عيّروا بأمهم قائلة: «ألا ترى ولدك يعيّرون (. . .) أرى أن تردني إلى قومي حتى يكونوا هم الذين يزوجونك»[5].

وقد استطاع أمثال هؤلاء الجواري أن يفتككن حريتهن ويستحوذن على قلوب

---

(1) علي صلاح أحمد هديري، «مجتمع الجواري في مصر العثمانية»، في **المجلة التاريخية العربية للدراسات العثمانية**، العدد 25، 2002، ص 223.
(2) المرجع نفسه، ص 223.
(3) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 17، سبق ذكره، ص 39.
(4) الأبشيهي، **المستطرف**، ج 2، سبق ذكره، ص 62.
(5) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 3، سبق ذكره، ص 28.

أسيادهن مدافعات عن النفس بسلاح البكاء[1]، وهذا السلاح أنثوي بالأساس[2]، ويبدو أن لا قدرة للرجال على الصمود أمامه. وقد كان الرجال في البداية، أصحاب القرار والاختيار، الفاعلين والمقررين، في حين كانت الجواري هن المفعول بهن والمختارات وموضوع القرار، إلا أنهن استحلن في آخر المطاف الفاعلات والمقررات اللواتي سعين الحصول إلى الحرية أو البقاء تحت ذمة السيد فنلن غايتهن بالدموع.

وكان الرجل أشد تمسكاً بجاريته منه بزوجته الحرة. قال ابن العباس الخوارزمي (383هـ) وقد طلبت جارية له بعشرة آلاف درهم: (السريع)

يَا طَالِباً روحي لِيَبْتاعَها أَنْتَ رَسولُ الغَم والحَسْرَه
غَدَوْتَ بالبَدْرَةِ فَارْجِعْ بِها لَسْتُ أبيعُ البَدْرَ بالبَدْرَه[3]

ولمّا كان الرجال يقرون بأن لـ«الحرة قدرها»، فإنهم أباحوا لأنفسهم التبسط مع الجارية دون الحرة[4]، ولكن هذا التبسط مع الأمة والتمسك بها ليس إلا أحد وجهي العملة. فإن ضاقت الحال بالسيد، فقد يبيع ثيابه أو أثاث منزله، وقد يتم البيع في مثل هذه الحالة، أحياناً، بموافقة الجارية بل بطلب منها، وقد يتألم السيد لبيعها، ولكنه يعلل ذلك بضيق الحال: (الطويل)

وَلَوْلَا قُعودُ الدهرِ بي عَنْكِ لَمْ يَكُنْ
يُفَرِّقُنَا شَيْءٌ سِوَى المَوْتِ فَاعْذُرِي[5]

وهنا تقترب الجارية من المتاع أو من الدواب، وتفقد بعضاً من ميزاتها الإنسانية. فالرجل وإن طلّق زوجته الحرة فإنه لا يبيعها، ولكنه يتخلى عن جاريته

---

(1) «يمكن أن يستعمل البكاء للتحكم في الآخرين»:
"Crying can be used to manipulate others", A. J. Vingerhoets, J. Scheirs, "Sex Differences in Crying", in A. H. Fischer, *Gender and Emotion*, op. cit., p. 143.

(2) A. J. Vingerhoets, J. Scheirs, ibid, pp. 143-152.

(3) الثعالبي، **يتيمة الدهر**، ج 4، سبق ذكره، ص237.

(4) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 15، سبق ذكره، ص 261.

(5) المصدر نفسه، ج 4، سبق ذكره، ص 237.

لتجاوز أزمته المادية أو لتسديد ديونه، ولا ضير في أن «يتزايد في ثمنها الأشراف»[1].

وإن كنا قد لمسنا مسحة حزن وألم من الرجل عند بيع «محظيته»، فإن جواري المتعة أو الزينة قد يوهبن إما للضيف الذي كلفن بخدمته بكرم وبكل سرور[2]، تأكيداً من الرجل على قدرته على الصبر وامتلاكه زمام نفسه، قال أحدهم: «خذها ويحك على عُجبي بها ليعلم هواي أني غالب»[3]. فالسيد يريد بتخليه عن جاريته، طوعاً أو كرهاً، أن يثبت للمجتمع، أساساً، أنه قادر على السيطرة على نفسه، وعلى عدم تسليم قلبه لامرأة، وعلى أنه غير مكلف بالوفاء لها[4]. فالوفاء والتشبث بالأشياء من الصفات التي خصت بها التنشئة الاجتماعية النساء[5].

وتواترت، في المقابل، في كتب الأدب الأخبار التي تلحّ على وفاء الجارية لأصحابها[6] ولسيدها. وكانت فترة الاحتضار من أشد الفترات حرجاً على الرجال، فطلبوا من الجارية، في حالات عدة، أن تكون وفية لهم وألا تنتقل إلى أحد بعدهم[7]. فالمرأة ملك من أملاك الرجل التي يحرص على الاستحواذ عليها حياً وميتاً!

وبالإضافة إلى هؤلاء المحظيات عجّت البيوت بجواري أخريات ربطت بينهن

---

(1) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 15، سبق ذكره، ص 261.

(2) المصدر نفسه، ج 20، ص 214.

(3) ابن الجوزي، **ذم الهوى**، سبق ذكره، ص 28.

(4) «تحقيق الرجال لرجولتهم وذكورتهم يعتمد أيضاً، وفق هذه التنشئة، على قمع مشاعرهم وإخفاء ضعفهم وهشاشتهم واتكاليتهم، أي على نفي كل ما يشير إلى أنوثتهم». عزة شرارة بيضون، **الرجولة وتغير أحوال النساء**، سبق ذكره، ص 31.

(5) F. L. Geis, "Self-fulfilling Prophecies: A Social Psychological View of Gender", in A. E. Beall and R. Sternberg, *The Psychology of Gender*, New York & London, Guilford Press, 1993, p. 20.

(6) «قال يزيد حوراء (ت 185هـ): كانت ممنعة الجارية تلقاني في الطريق فتحدّثني فأنفرج بها، ثم اشتراها بعض أولاد الخلفاء فكانت تكاتبني دهراً طويلاً». السيوطي، **المستظرف في أخبار الجواري**، سبق ذكره، ص 68-69.

(7) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 18، سبق ذكره، ص 412-413.

وبين أسيادهن علاقات متنوعة. وكانت جواري الخدمة الأكثر حضوراً في بيوت المسلمين، وقد نبّهت «سلطة الضبط» إلى ضرورة القسوة على الإماء متجاوزة توصيات الرسول بمعاملتهن معاملة الفتيات. وحذّر ممثلو هذه السلطة السيد من مغبة إفشاء السّر إلى الأمة أو مفاكهتها، أي من «سلبيات» معاملتها «إنسانياً»، فكانت تعيش في محيط شائك مفعم بالحيطة منها والشكّ في تصرفاتها، وإن كانت صادقة. وليس أدل على ذلك من حادثة «شولة الناصحة» التي كانت «تُرسَل كل يوم تشتري بدرهم سمناً، فبينما هي ذاهبة إلى السوق وجدت درهماً فأضافته إلى الدرهم الذي كان معها واشترت بهما سمناً، وردته إلى مواليها، فضربوها، وقالوا: «أنت تأخذين كل يوم هذا المقدار من السمن فتسرقين نصفه»»[1]. وهذا ما يبيّن أن المالك لا يصدق أن تكون الأمة مخلصة ناصحة لأهلها راغبة في تحقيق مصالحهم، إذ قضت التنشئة الاجتماعية بإقصائها عن حياة أصحابها فرفضوا تقريبها من بيوتهم، وكثفوا حولها القيود: قيود الشكّ والغيرة، والضرب والعِقاب.

وكان السيد يشتري الجارية وهو واثق من أنها عاشرت كثيرين غيره، لكن كبرياءه الذكوري يصر على محاسبتها على ماضيها وهو يعلم أن لا حول ولا قوة لها فيه[2]. وجواري الخاصة هن الأكثر تعرضاً لهذا الشكّ لأنهن ينتمين إلى الحريم، والحريم ملك للرجل يرفض أن يكون أحد قد شاركه فيه لأن ذلك يخدش ذكورته.

وتجلّت سلطة السيد على الجارية أيضاً في عقابه لها وتعددت صورة العقاب من الضرب[3] إلى ما هو أقسى وأشد، رغم تنديد كل الأديان بهذا النوع من

---

(1) الميداني، **مجمع الأمثال**، ج 2، سبق ذكره، ص 215.

(2) «لما مضت للزرقاء صاحبة ابن رامين مدة عند جعفر سألها يوماً: «هل ظفر منك أحد ممن كان يهواك بخلوة أو قبلة؟»، فخشيت أن يبلغه شيء كانت فعلته بحضرة جماعة أو يكون قد بلغه، فقالت: «لا والله إلا يزيد بن عون العبادي الصيرفي، فإنه قبّلني قبلة، وقذف في لؤلؤة بعتها بثلاثين ألف درهم»، فلم يزل جعفر يحتال له ويطلبه حتى وقع في يده، فضربه بالسياط حتى مات». الأصفهاني، **الأغاني**، ج 6، سبق ذكره، ص 491.

(3) المصدر نفسه، ج 7، سبق ذكره، ص 214.

المعاملة[1]، ورغم دعوة الإسلام إلى عتق الأمة إذا ما تعرضت إليه: (الرمل)

إذا مَـثـلَ مَـوْلاهـا بِـهـا عُـتِقـت منه بضَـرْبٍ أو حَـرق
وَذَواتِ الـشـعـر إنْ حَـلَـقَـهـا ثُـم لَـمْ يَنْبُتْ لِحَوْلٍ مُذْ حَلَق
وَقَـعَ الـعِـتـقُ وَفـيـهـا واقِـعُ إن يَـكُ صَـلَّـمَ أذنـا أو خَـرَق[2]

واستهدفت هذه العقوبات مميزات الجارية «الأنثوية» وبخاصة جمالها، وهذا ما يبرهن على أن الرجال لم يكونوا يعدّون الأمة المكلفة بالخدمة أنثى، بل شيئاً خارجاً عن التصنيف «الجندري». ولهذا لم يكونوا يولون أهمية لمشاعرها وأحاسيسها[3]، فهذه «جارية حاذقة للغناء هويت فتى من فتيان قريش وكانت لا تفارقه ولا يفارقها، فملّها الفتى وتزايدت هي في محبته، وأسفت، وغارت، وولهت»[4]، ولم تجد من يرأف بحالها. وتلك جارية أخرى رفض سيدها أن يبيعها لحبيبها ضراراً وحسداً أن يكون مثلها في ملكه[5]، فهي امرأة وهي مملوكة أي أنها مهمشة تهميشاً مضاعفاً صارت معه «مهدورة» لما تتعرض له من ضرب وتعنيف وإجهاد وتحقير معنوي[6]، فتعيش في عالم الإنسان المقهور «وهو عالم فقدان الكرامة الإنسانية بمختلف صورها، العالم الذي يتحول فيه الإنسان إلى

---

(1) R. Menezes, "Was There Slavery in Ancient Israel", in *Vidyajyoti*, vol. 63, n° 11, 1999.
H. Lesètre, article « Esclavage », in *Dictionnaire de la bible*.
نائل حنون، **شريعة حمورابي، ترجمة النص المسماري**، ج 5، دار المجد، دمشق، 2005، ص 150.
F. Burgat, « Esclavage et propriété », in *L'homme*, n° 145, 1998, p. 13.

(2) عبد الإله بنمليح، **الرق**، سبق ذكره، ص 394.

(3) الجاحظ، **الرسائل**، «رسالة النساء»، ج 2، سبق ذكره، ص 276.

(4) ابن الجوزي، **ذم الهوى**، سبق ذكره، ص 262.

(5) مغلطاي الحافظ، **الواضح المبين في ذكر من استشهد من المحبين**، مؤسسة الإنتشار العربي، بيروت، 1998، ص 276.

(6) مصطفى حجازي، **الإنسان المهدور**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2005، ص 139-152.

شيء أو أداة أو وسيلة»[1].

وقد جمعت بين نفسية المرأة ونفسية العبد نقاط مشتركة، فكلاهما «ميت اجتماعياً إذ فقدا كل علاقة لهما بأبويهما وأهاليهما السابقين وكلاهما مقصي عن المجموعة وعن نظامها وعن الفضاء العمومي»[2]. وعاشت الجارية هذا الإحساس مضاعفاً لأنها تجمع بين هذين المكونين لهويتها: «الأنوثة والعبودية»، ولهذا حاولت ردّ الفعل بالتذمر من سيدها ومن طلباته سراً أو جهراً، إذ لا وجود لهيمنة دون مواجهة خفية أو معلنة[3]، فتمتمت جارية بعدما جلدها سيدها: «الخيرة والله في فراقك ما تقر عين أحد بصحبتك»[4]، وتبرمت أخرى صراحة: «ما لقيت منك ما زلت تقاطعني عما يشغلني فيما ينفعك ولا ينفعني»[5]. ويتطور التبرم أحياناً إلى كره ونفور يدفعان الأمة إلى الاستشفاع ببعض الشيوخ عند سيدها ليبيعها[6]. وقد يكون الكره أكبر فتصارح به سيدها وتستبيعه مثلما استباعت جارية الحسن البصري (ت 110هـ) الحسناء الجميلة نفسها، «فقد اشترى الحسن البصري جارية (. . .) وكانت حسناء جميلة، فلما حصلت عنده حاول منها حاجته، فامتنعت منه، فقال لها: «ما تكرهين مني؟»، قالت: «أكرهك أنت»، فقال: «ما تحبين؟»، قالت: «أن تبيعني»، فقال لها: «أوَ خير من ذلك؟ أعتقك وأهب لك ألف دينار»، قالت: «نعم»، فأعتقها»[7]. لكن المجتمع لم يستسِغ رفض الجارية لسيدها فاستنكر هذا الموقف وحكم عليها بالإعدام، «عجب الناس من نفسه ومن همته وسماحته ومن صبره على كلامها وترك مكافأتها

(1) كمال حامد مغيث، «علاقة الرجل بالمرأة وسيكولوجية الإنسان المقهور (من خلال الشعر والغناء)»، في **الفكر العربي**، العدد 64، س 12، 1991، ص 118.

(2) L. Hurbon, « Femmes, esclavage et religions », in *Les femmes entre violences et stratégies de liberté: Maghreb et Europe du sud*, Paris, Bouchène, 2004, p. 206.

(3) S. Dallos, R. Dallos, *Couples, Sex and Power: The Politics of Desire*, Buckingham & Philadelphia, Open University Press, 1997, p. 32.

(4) الجاحظ، **المحاسن والأضداد**، سبق ذكره، ص 69.

(5) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 7، سبق ذكره، ص 89.

(6) ابن أبي الضياف، **الإتحاف**، ج 7، سبق ذكره، ص 71.

(7) التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، سبق ذكره، ص 387.

على كراهتها فلو قتلها ما كان أتى ما ليس من فعله في مثلها»[1].

والغيرة على الذكورة أيضاً هي التي دفعت الناصر لدين الله عبد الرحمن بن محمد (316-350هـ) إلى حرق وجه محظيته لمّا عبّرت عن ضجرها وتبرمها منه[2]. فالذكورة في نظر المجتمع كاملة ولا يمكن لأنثى، وبخاصة إن كانت مملوكة، أن تستنقصها.

وبهذا يتضح أن «سلطة الضبط» تسعى إلى الحدّ من كل أصوات التمرد والعصيان، بخاصة إن كانت صادرة عن أمة، لكنها لم تقدر دوماً على السيطرة على هؤلاء المتمردات اللواتي ابتدعن أحياناً طرقاً خفية للتعبير عن مواقفهن. فمنهن من عمدت إلى سرقة السيد الذي ما فتئ يشكّ فيها وفي خيانتها، ومنهن من سرقت مال مالكها لتنفق على حبيبها[3]، ومنهن من غافلت البواب لتزور الأحباب[4] الذين قد يختبئون وراء الأكمة[5] بحثاً عن توازن نفسي بعيداً عن عيون الأسياد، ومنهن من قتلت السيد بسبب تقتيره عليها وسوء معاملته لها[6]، ومنهن من عاملت الأسياد بالمثل فاستهترت بمشاعر الذين يتقربون منها[7]، وهو سلوك يميز صنفاً خاصاً من الجواري وهو القيان.

فقد عُرِف القيان بتلاعبهن بالرجال وبمشاعرهم، فلم يحبذن إلا الذين يجمعون بين الجمال والشباب والثراء، فإذا ما انتهى مال الواحد منهم أو تقدمت سنه تخلين عنه: (منسرح)

---

(1) المصدر نفسه، ص 387.

(2) «من قبيح ما يؤثر عنه حكايته مع الجارية التي كانت عنده بمثابة حبابة من يزيد، سكر ليلة فأكثر من تقبيلها، فأكثرت الضجر والتبرم وقبضت وجهها، فأمر ألا يزال وجهها يلثم بألسنة الشمع وهي تستغيث فلا يرحمها حتى هلكت». ابن عذارى، **المغرب في حلى المغرب**، ج 1، دار الثقافة، بيروت، 1983، ص 184.

(3) الميداني، **مجمع الأمثال**، ج 2، سبق ذكره، ص 208.

(4) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 18، سبق ذكره، ص 362.

(5) الميداني، **مجمع الأمثال**، ج 1، سبق ذكره، ص 13.

(6) «ذكر أن جواريه (عبد الملك بن زيادة الله بن مُضَر (ت 427هـ)) قتلنه لتقتيره عليهن». ابن عذارى، **المغرب في حلى المغرب**، ج 1، سبق ذكره، ص 184.

(7) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 11، ص 83 - ج 18، ص 361-367.

يـا عـالِيَ الـسـنِ سَـيءَ الأَدَبِ شِبْتَ وَأَنْتَ الغُلامُ في الطرب
وَيْحَكَ إِن القِيانَ كـالشـرَكِ الـ مَنْصوبِ بَيْنَ الغُرورِ والعَطَبِ
لا تَـصَـديـنَ لِـلْـفَـقـيـرِ وَلا يَـطْـلُـبْـنَ إلا مَـعـادِنَ الـذهـب
تَـلْـحَـظُ هَـذا وَذاكَ وَذا لَحْظَ مُحِب وَفِعْلَ مُكتَسِبِ[1]

ويتألم الشيوخ بخاصة من هذا النفور تألم المتحسر على شبابه الضائع: (الكامل)

تاهَتْ عَلَي بِحُسْنِها وَجَمالِها وَتَقولُ لِي يا شَيْخُ أَنْتَ مُخادِعُ
شَيْخٌ وَإِفْلاسٌ وَقُبْحٌ ظَاهِرٌ أَطَمِعْتَ فينا؟ أَخْلَفَتْكَ المَطامِعُ[2]

وصنّف سلوك القينة هذا في خانة التلاعب والتحيّل، ولم يعدّ نتيجة لاكتسابها ثقة بالنفس مكنتها من مواجهة الرجال. وقد تفطّن بعضهم إلى هذه النقطة فبرّأ ساحة الجارية مما توصف به من غرور وخداع، وأقرّ إن هذه النظرة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بتوّهم الشيوخ لشبابهم الدائم ولحقهم في الاستمتاع بجوار جميلات يبرهنون من وراء الارتباط بهن على فحولتهم الخالدة: (الخفيف)

زَعَـمـوا خِـلـة الـقـيـان غُـرور كُـل زَعـم مـن الـمَـقـالَـة زورُ
قَـسَـمًـا لَـلقِـيانُ بـالـعَـهـدِ أَوْفَـى مِن جَوارٍ تَـضُـمـهُـنَ الـخُـدورُ
إنـمـا زَخْـرَفَ الـمَـفـالِـيسُ هَـذا حِينَ قَلت صِحاحُهُم والكُسورُ[3]

ولكن رأي هذا الشاعر كان صوتاً ناشزاً عن السنفونية المتغنّية بسحر الذكورة، وقد أحدث وجود هذا النوع من الجواري بلبلة في المجتمع، فانقلب السحر على الساحر وصار العبد سيداً والسيد عبداً: (الكامل)

مَـوْلاةُ سـوءٍ مـا تَـرِق لِـعَـبْـدِهـا نِـعْـمَ الـعَـبْـدُ وَبِـئْـسَـتِ الـمَـوْلاةُ[4]

وغيّر حُب القيان مستقبل العباد، فمنهن من صيّرت الشاعر مغنياً ليكسب ودها

---

(1) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 18، سبق ذكره، ص 367.
(2) الوشاء، **الموشى**، سبق ذكره، ص 166.
(3) المصدر نفسه، ص 165.
(4) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 6، سبق ذكره، ص 398.

ورضاها مثل نُبيه الذي كان في أول أمره شاعراً لا يغني ويقول شِعراً صالحاً، ولما هوي قينة في بغداد، تعلّم الغناء من أجلها وجعله سبباً للدخول عليها، ولم يزل يتزيد حتى جاد غناؤه وصنع فأحسن واشتهر ودوّن غناؤه، وعدّ من المحسنين[1].

فلم تعد ذكورة الرجل كافية لنيل إعجاب هؤلاء القيان، بل صار مجبراً على تعلم ما لا يعرفه ليرضين عنه. ولم يقف البحث عن رضاهن عند وصالهن فحسب، بل ظلّ حبهن يشغل الرجال حتى بعد حصولهم عليهن، يفرحون لفرحهن وتتكدر حياتهم لغضبهن[2]. واستغلت الجارية هذه الوضعية، فأثبتت قوة شخصيتها بمساعدة حبيبها على اقتنائها: «لم أزل أعمل الحيلة في ابتياعها من حيث لا تعلم فعسر علي ذلك، فعرفتها (. . .) ما عزمت عليه من ابتياعها، فأعانتني على ذلك حتى تملكتها فلم أؤثر عليها أحداً من حرمي»[3]. فصارت هي التي تختار، وتعبّر عن رأيها وتفرض مرادها على سيدها بعد أن ألقت في روعه أنها قادرة على الهرب من حبيبها[4]. وأصبحت تتحكم في الرجال بعامة وفي أسيادها بخاصة، فمن القيان مَن كن يتسلين بالرجال ويتلاعبن بهم ويضحكن عليهم، ومنهن مَن استطاعت أن تجعلهم ينزعون ملابسهم[5]. وخرجت أخريات إلى الشارع ترفيهاً عن النفس، فخرقن بذلك الفضاء الخاص بالأنوثة وهو «داخل المنزل»، ومنهن من عكست الصورة ومنعت سيدها من الخروج من المنزل وضربته حتى أغمي عليه[6]،

---

(1) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 6، سبق ذكره، ص 398.

(2) المصدر نفسه، ج 10، ص 367.

(3) الحافظ مغلطاي، **الواضح المبين في ذكر من استشهد من المحبين**، سبق ذكره، ص 276.

(4) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 19، سبق ذكره، ص 80.

(5) «قال ابن قنبر: «لقيتني جوار من جواري سليمان بن علي في الطريق، فقلن لي: «أنت الذي تقول: (البسيط)

وَيْـلـي عَـلـى مَـنْ أطـارَ الـنـوم وَامْـتَـنَـعـا»،

فقلت: «نعم»، فقلن: «أمع هذا الوجه السمج تقول هذا؟»، ثم جعلن يجذبنني ويلهون بي حتى أخرجنني من ثيابي، فرجعت عارياً إلى منزلي، وكان حسن اللباس»». المصدر نفسه، ج 14، ص 362.

(6) «كانت لي جارية اسمها سكّر، فدخلت يوماً منزلي، ولبست ثيابي لأمضي إلى دعوة دعيت إليها، فقالت: «أقم اليوم في دعوتي أنا»، فأقمت وقلت: (الرمل) =

بل منهن من ألبست سيدها بردعة وركبته قبل أن تسمح له بوطئها ترويضاً له على طاعة النساء[1]، مستعملة في ذلك «تقنية» الهجر والوصل، والبُعد والقرب.

وتمكنت القينة بفضل التنشئة التي تلقتها من قلب كل الموازين المتعارف عليها. فصارت هي الفاعلة المقررة التي تملي رغباتها على السيد - في الظاهر - ولكنها في الحقيقة دخلنت التصرفات التي أملاها عليها الرجل. فهو الذي أراد أن يصنع أنثى مختلفة عما اعتاد، وصار يتلذذ هذا «العذاب» الذي يعيش فيه، ويستعذب «تحكمها فيه» لأنه هو الذي بحث عن هذا النوع من التصرف وإن أظهر القينةَ المسؤولةَ عن مثل هذا الصنف من التصرفات.

وتتغير حياة القينة أو الجارية «متى أقرّ السيد بوطئها وصارت فراشاً له ولحق به ولدها إذا قامت لها بينة على ولادتها. وكل ما وضعته الأمة من سيدها من علقة أو مضغة أو ما فوق ذلك فهي به أم ولد، وللسيد أن يستمتع بأم ولده في حياته، فإذا مات عُتِقت من رأس ماله وإن كان عليه مال لم تعتق من دينه»[2].

وتمتعت أم الولد بحقوق كثيرة، فخُفف عنها العمل وخصصت للوطء فحسب، وأعفيت من الأعمال الشاقة ثم أعتِقَت[3] استناداً إلى قول عمر بن الخطاب حين أمر بعدم بيعهن قائلاً: «خالطت لحومنا لحومهن ودماؤنا دماءهن»[4].

فالولد الذي تنجبه الجارية يغيّر مصيرها إلى ما هو أحسن، أي أن الجارية

= أنَ فـي دَعْـوَةِ سُـكـر وَالـهَـوى لَـيْـسَ بِـمُـنْـكَـرْ
كَـيْـفَ صَـبْـري عَـنْ غَـزالٍ وَجْـهُـهُ دَلْـوٌ مُـقَـيـرْ

فلما سمعت الأول ضحكت وسرّت، فلما أنشدتها البيت الثاني قامت إلي تضربني، فما زالت يعلم الله تضربني حتى غشي علي». المصدر نفسه، ج 14، ص 383.

(1) أورد الجاحظ القصة كاملة في: الجاحظ، **المحاسن والأضداد**، سبق ذكره، ص 206-207.

(2) ابن الجلاب، **التفريع**، دراسة وتحقيق الدكتور حسين الدهماني، ج 1، دار الغرب الاسلامي، 1987، ص 5.

(3) لخّص ابن رشد مختلف النظريات الفقهية حول هذا الموضوع في: ابن رشد، **بداية المجتهد**، ج 2، سبق ذكره، ص 329-330.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 329-330.

كائن مهمّش لا وجود له بذاته، بل يتحقق هذا الوجود ويكتمل بإنجابها لـ«ولد». وإنجاب الولد لا يعني حتماً الزواج بالسيد، إذ واجه هذا النوع من الزواج في كثير من الحالات الرفض، فقد حاول الفقهاء الحدّ من زواج الإماء لما شكلته هذه الظاهرة من خطر على الحرائر اللواتي عرفن العنوسة تدريجياً لنفور الرجال منهن ولغلاء مهورهن مقابل توفر الجواري بأسعار في المتناول[1]. ولكن ذكر النصّ القرآني لنكاح «الفتيات» أجبر أصحاب المصنفات الفقهية على التطرّق لهذه الظاهرة[2]، فربطوها استناداً إلى الآية المذكورة بضيق الحال أو العنت[3]. وكرهوا أن يجمع الرجل بين زوجة حرة وأخرى أمة، وقال مالك (ت 179هـ) في هذا الصدد: «لا ينبغي لحرّ أن يجمع بين زوجة حرة وأخرى أمة، وهو يجد طولاً لحرة إلا أن يخشى العنت»[4]. وأنكر العلماء ميل الرجل لسريته دون زوجته لما في ذلك من ظلم للحرة.

وفي هذا دليل على أن الفقهاء أباحوا التسرّي وحاولوا التصدي للزواج بالإماء لما في ذلك من «حطّ» من قيمة الرجل. والتسرّي في نظرهم ظاهرة عابرة غايتها السرور، وإثبات قدرة الرجل على التعديد والتغيير، أما الزواج فهو يقيّده، فالزوجات معدودات، و«سلطة الضبط» ترفض أن يتقيّد الرجل بأمة ويفوّت الفرصة على حرة باتت تعاني من العنوسة. ولهذا قسّمت الأدوار بين الزوجة الحرة ذات الحسب والنسب والجارية التي تحفظ للتسرّي والسرور دون حدود أو قيود.

ترتبط هذه العلاقات في جوهرها بالجنسانية. ولكن الجنسانية ليست المظهر الوحيد المعبّر عن العلاقة بين السيد (أو بين الرجل بعامة) وبين الجارية، بل وجد

---

(1) توفيق بن عامر، **الحضارة الإسلامية وتجارة الرقيق**، ج 2، سبق ذكره، ص 562.

(2) ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ (النساء: 4، 25).

(3) «العَنَت في اللغة المشقة الشديدة والعَنَت الوقوع في أمر شاق (...) فإذا شقت على الرجل العُزبة وغلبته الغلمة، ولم يجد ما يتزوج به حرة فله أن ينكح أمة، لأن غلبة الشهوة، واجتماع الماء في الصلب ربما أدى إلى العلة الصعبة، والعَنَت الإثم». ابن منظور، **لسان العرب**، سبق ذكره، (ع-ن-ت).

(4) مالك بن أنس، **الموطأ**، سبق ذكره، حديث 1123، باب 12، ص 194.

نوع آخر من العلاقات قريب من الإنسانية، يقلّص الحدود الفاصلة بين الجنسين مثل الصداقة.

فقد يشعر السيد تجاه جاريته بأصدق مشاعر وبود تجاهها رأى أنه صداقة: (الخفيف)

لِـي صَـديـقٌ فـي وِدهِ صَـدوقُ وَبِرَعْـيِ الحُقـوقِ مِنـي حَقيـقِ
يـا نُـجنَـى كَتَمْـتُ ثُـم بَـدا لِـي أنتِ ذاكَ الصديقَ لي والرفِيق[1]

والصداقة نوع من العلاقات غريب عما عهِد في الثقافة الإسلامية وفي غيرها من الحضارات، ويبدو أنه ولِد نتيجة للتنشئة التي تلقتها القينة والتي جعلتها قريبة من الذكر فكرياً. وقريباً من الصداقة نجد الأخوّة التي ربطت في الخبر بين جارية وبين رجل لا يبدو من سياق الحديث أنه سيدها، فقد بعثت إحداهن رسالة إلى «أخيها» تقول فيها: «يا أخي جفوتنا من غير استحقاق للجفاء، وإني لم أزل واثقة بإخائك»، فأجابها: «يا أختي أنا على حسن عهدك»[2].

غاب الميز بين الجنسين هنا فتساوى الأخ والأخت، وهي علاقة غريبة عن الذهنية العربية ظهرت لنا في طفرة من طفَرات الأخبار، لكنها ليست متواترة. وتستوجب الصداقة والإخاء أن يكون السيد أو الرجل والجارية متقاربين في السن أو أن تكون الجارية أصغر سناً، وتفترض علاقة تبنّي الجارية للسيد أو للرجل في المقابل أن تكون الجارية أكبر من الرجل فتصبح مثل أمه[3].

ومن العلاقات النادرة التي جمعت بين الجارية المكلّفة بالخدمة والسيد علاقة قامت على الرحمة في التعامل، فنادراً ما يسامح السيد جاريته التي أرهقها التعب، ونامت في الطريق، فينطلق بالجرة إلى بيته ثم يعود، ويجلس قريباً منها ينتظر أن تستيقظ، فيعتقها[4].

---

(1) الثعالبي، **يتيمة الدهر**، ج 2، سبق ذكره، ص 236. وليس هذا غريباً عن الحضارة الإسلامية التي تجعل الكمال مذكراً: ابن منظور، **لسان العرب**، سبق ذكره، (ر-ج-ل)، (ذ-ك-ر).

(2) الوشاء، **الموشى**، سبق ذكره، ص 246.

(3) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 6، سبق ذكره، ص 491.

(4) الميداني، **مجمع الأمثال**، ج 2، سبق ذكره، ص 356.

نتبيّن انطلاقاً مما رأيناه أن العلاقة بين الرجال بعامة والأسياد بخاصة وبين الجواري خضعت، في جلّ الحالات، إلى قانون الهيمنة[1]: هيمنة الذكور على الإناث. ولهذه الهيمنة مظهران، يتجلّى **الأول** في الهيمنة على الأمة بعدم التبسط في المعاملة معها وبالشكّ فيها والغيرة عليها وبتسليط عديد العقوبات المادية والمعنوية عليها. وتبيّنا فيما سبق نتائج هذه الهيمنة أو محاولات الإفلات التي عكست جرأة بعض الإماء على التعبير عن رفض نمط حياتها.

ويتجلى النوع **الثاني** من الهيمنة الذكورية في الهدف من صناعة القيان، إذ صنع الرجل القينة ونشأها بطريقة تجعلها تستجيب لرغباته في الحصول على لذة مغايرة لما هو مألوف، فكل ممنوع مرغوب. ولخّص أحدهم نظرة الرجال إلى القيان عندما لِيمَ بقوله: «كيف لي إذ ذاك بلذة الخلسة ونيل المسارقة وانتظار الوعد وإيقاع الكشخ على مولاها»[2]. ولأن السيد يسعى في خلوته أو في أوقات لذته إلى التحلل من كل القيود، اختار القينة وسيلة لتحقيق هذه الغاية، وأظهرها في قالب الفاعل الذي يتحكم في مجرى الأمور. وقد أفلح في هذا إلى حدّ جعلها تدخلن هذا الرأي[3] وتحاول أن تقنع به الآخرين[4].

لكن ظاهرة التقيين انتشرت انتشاراً واسعاً جعلها تغزو البيوت فتشعل نيران الغيرة في قلب السيدة. وقد اختلفت العلاقة بين الجواري والسيدة باختلاف موضع

---

(1) يرى كل من جاكسن (Jackson) وسكوت (Scott) أن الجندر يبطن أيضاً علاقة قوة بين الرجل والمرأة أو الرجل والرجل، أو المرأة والمرأة، وعلى نظرية الجندر أن توضّح كلاً من الاختلاف والهيمنة.

S. Jackson, S. Scott, *Gender: A Sociological Reader*, p. 99.

وللتعمق في دور الجندر في تحديد العلاقات بين الذكور والإناث يمكن الرجوع إلى:

- S. Fenstermaker, C. West, *Doing Gender, Doing Difference*, p. 13.
- M. Albrow, *Sociology: The Basics*, p. 11.

(2) الثعالبي، **ثمار القلوب في المضاف والمنسوب**، سبق ذكره، ص 688.

(3) S. E. Cross, R. Marcus, "Gender in Thought, Belief and Action: A Cognitive Approach", in A. E. Beall and R. Sternberg, *The Psychology of Gender*, p. 78.

(4) حذّرت فضل الشاعرة (ت 257هـ) حبيبها من القيان، بما يشبه الهجاء رغم أنها واحدة منهن. الأصفهاني، **الأغاني**، ج 18، سبق ذكره، ص 367.

الجارية في حياة صاحبتها، فلا تعامل السيدة أمتها التي تخدمها معاملة ضرّتها التي تنافسها في قلب سيدها. وقد أجمعت المصادر على أن العلاقة بين السيدة وبين ضرّتها المملوكة كانت قائمة على الغيرة. فإن قدّمت بعض النساء لأزواجهن جواري يعتنين بهم ويخدمنهم ويوفينهم حقهم في التعظيم[1]، فإن العديد من الحرائر رفضن تسرّي بعولهن[2]. وقد عبّرت السيدة عن غيرتها من ضرّتها بطرق مختلفة، فأحرقت زوجة ليث كتاب **العين** للخليل بن أحمد لتغيظ زوجها، الذي يمضي يومه منكبّاً عليه، لأنه اقتنى قينة[3]، وتعمدت أخرى إيهام زوجها بأنها تخونه فقالت: (الطويل)

أَلَا أَقْرِهُ مِني السلام وَقُلْ لَهُ ... عُنِينَا بِفِتْيانَ غَطارِفَةٍ مُردِ

إذا شاءَ مِنهُم ناشِئ مَد كفه ... إلَى كَبِدٍ مَلْساءَ أَوْ كَفَل نهدِ

وذلك بعدما بلغها قوله عند اقتنائه لجاريته جمانة: (الطويل)

أَلَا لَا أُبالي اليَومَ ما فَعَلَتْ هِنْدُ ... إذا بَقِيَتْ عِنْدي جُمانَةُ والوَرْدُ[4]

وأغاظت ثالثة ضرتها بمفاخرتها بأبيها وعمها وأخيها[5]، مذكّرة إياها أنها بلا أصل يعرَف[6]. واستبدت الغيرة برابعة فدفعتها إلى قتل زوجها انتقاماً[7]، وتعبيراً عن موقفها من التي شغلت قلب سيدها عنها.

فتعددت بذلك طرق تعبير الحرائر عن رفضهن لظاهرة التسرّي بالجواري اللواتي تمتعن بحرية أكثر منهن وبجرأة أكبر على التعبير عن مشاعرهن، فاحتللن مكانة أبرز في قلب السيد. وتميزت الطرق التي اعتمدتها النسوة بالحيلة والإغراء

---

(1) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 18، سبق ذكره، ص 367.

(2) ابن الجوزي، **ذم الهوى**، سبق ذكره، ص 49-50. الأصفهاني، **الأغاني**، ج 14، سبق ذكره، ص 270.

(3) جلال الدين السيوطي، **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، تحقيق فؤاد علي منصور، ج 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م، ص 62.

(4) الجاحظ، **المحاسن والأضداد**، سبق ذكره، ص 190. والورد اسم فرسه.

(5) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 6، سبق ذكره، ص 319.

(6) المصدر نفسه، ج 6، ص 319.

(7) الطبري، **التاريخ**، ج 8، سبق ذكره، ص 247.

وسيطرة المشاعر على ردود فعلهن. والجدير بالذكر أن هذه المعاملات تتغير إن كانت الأمة مجرد خادم لسيدتها.

وقد تنشأ بين السيدة وجاريتها علاقة صداقة تكتم أسرارها وتساعدها على القيام بمهام دون علم زوجها[1]، فتيسر عليها لقاء حبيبها إن كان لها حبيب[2]، وتساعدها على إغارة ضرّتها إن كانت لها ضرّة[3]. وتكسب الجارية سيدتها هيبة إذا ما خرجت معها[4]، وتنفّذ أوامرها إذا ما أمرتها، فكانت يدها التي تبطش بها وتعاقب بها من أزعجها[5]. ولكن ما ذكرنا ليس الشكل الوحيد للعلاقة بين السيدة وجواريها، فقد تغتاظ الأمة من سيدتها أو تغار منها فتبوح بأسرارها وتشي بها[6].

وتشذ عن هذه العلاقات علاقة الممارسة الجنسية التي يمكن أن تربط بين السيدة وجاريتها، فمع بلوغ الترف حدّاً كبيراً في المجتمع برزت فئة من النسوة لا يترددن في الخروج إلى السوق لشراء جواري يستمتعن بهن[7]. وقد كان هذا الأمر

---

(1) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 11، سبق ذكره، ص 35.

(2) الجاحظ، **المحاسن والأضداد**، سبق ذكره، ص 190.

(3) "تزوج رجل من الأعراب امرأة جديدة على امرأة قديمة، وكانت جارية الجديدة تمرّ على باب القديمة فتقول: (الطويل)

وَما تَسْتَوِي الرجلانِ، رِجْلٌ صَحيحَةٌ ... وَرِجْلٌ رَمى بِها الزمان فَشُلَّتِ

ثم مرّت جارية الزوجة الأولى بعد أيام، فقالت: (الكامل)

نَقِّلْ فُؤادَكَ حَيْثُ شِئْتَ مِنَ الهَوَى ... ما القَلْبُ إلا لِلْحَبيبِ الأولِ

كَمْ مَنْزِلٍ في الأرْضِ يَأْلَفُهُ الفَتَى ... وَحَنينُهُ أبَدًا لِأولِ مَنْزِلِ

ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج 3، سبق ذكره، ص 411.

(4) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 6، سبق ذكره، ص 437.

(5) «فأمرت بعض جواريها، فوطئن بطنه حتى كادت أن تخرج أمعاؤه، وخنقنه حتى كادت نفسه أن تتلف، ثم أمرت به فسحب على وجهه حتى أخرج من الدار إخراجاً عنيفاً». المصدر نفسه، ج 17، سبق ذكره، ص 32.

(6) المصدر نفسه، ج 8، ص 298.

(7) «كانت أم الأمراء قد وجهت من المغرب صبية لتباع بمصر فعرضها وكيلها في مصر للبيع، وطلب فيها ألف دينار، فحضر إليه في بعض الأيام جارية شابة على حمار لتقليب الصبية، فساومته فيها وابتاعتها منه بستمئة دينار، فإذا هي ابنة الإخشيذ محمد بن طغج (323-334) وقد بلغها خبر هذه الصبية، فلما رأتها شغفتها حباً فاشترتها لتستمتع بها». المقريزي، **الخطط**، ج 2، سبق ذكره، ص 37.

السبب الظاهري لدخول الفاطميين إلى مصر[1]، فأصحاب السلطة قد يتغاضون عن اللواط أحياناً، لكنهم لا يمكن أن يتغاضوا عن السحاق.

ومن العلاقات النادرة التي ربطت بين الجواري وسيداتهن علاقة «الصداقة»، فكانت الجارية في هذه الحالة «يديّ سيدتها ورجليها ولسانها في جميع حوائجها»[2]. وتحالفت الإناث مع بعضهن وتضاءلت الفوارق الطبقية بينهن لتتمكن السيدة من ضمان مكانتها في حياة المالك وفي قلبه، أي أن السيد جسد، في جلّ الحالات، محور العلاقة بين السيدة والجارية، فلا وجود لهما بدونه. وهذا جوهر النظام الثنائي، وأساس العلاقة «الجندرية» القائمة على مركزية الذكور، وليس السيد الذكر الوحيد الذي يحق له العيش في عالم الحريم، بل يعتبر الخصيان جزءاً لا ينفصل عن هذا العالم.

وقد قامت العلاقة بين الغلام والسيدة على مبدأ الفصل والوصل، إذ كان الغلمان همزة الوصل بين عالم السيدة والعالم الخارجي. وطغى هذا الفصل والوصل على تعامل السيدة مع غلامها أو غلام زوجها[3]، فاختارت بعض النساء التستر عن غلمانهن إيماناً منهن بأن المثلة بهم لا تحلّ ما حرّم الله عليهم[4]، فذممنهم وأقصينهم عن المشاركة في تسيير أمور الحياة لأنهم لا يتميزون بكل خصال الذكور، ولم ينتقلوا إلى «قالب» الأنوثة الكاملة[5].

أجمعت هؤلاء النساء على إقصاء العبد عن مشاركتهن الحياة ودفعنهم إلى

(1) «قال المعز: يا إخواننا! انهضوا إلى مصر، فلن يحول بينكم وبينها شيء، فإن القوم قد بلغ بهم الترف إلى أن صارت المرأة من بنات الملوك فيهم تخرج بنفسها وتشتري جارية لتتمتع بها، وما هذا إلا من ضعف نفوس رجالهم وذهاب غيرتهم». المصدر نفسه، ج 2، ص 37.

(2) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 4، سبق ذكره، ص 300.

(3) وهما العبدان اللذان شرّع لهما الفقه الدخول على المرأة: «لا بأس أن يدخل على المرأة خصيها، وأرجو أن يكون خصي زوجها خفيفاً، وأكره خصيان غيره». البرزلي، **الفتاوى**، تحقيق محمد الحبيب هيلة، ج 2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2002، ص 257.

(4) الجاحظ، **الحيوان**، ج 1، سبق ذكره، ص 111.

(5) «قالت أعرابية: «اسكت، فما لك حزم الرجال، ولا رقة النساء»». الأصبهاني، **المحاضرات**، ج 1، سبق ذكره، ص 266. حول النظرة إلى الخصي، يمكن الرجوع إلى: آمال قرامي، **الاختلاف**، سبق ذكره، ص 468-473.

الاقتصار على المهام التي يكلفهم بها الرجال دون ربط علاقة معهن، بينما فضّلت العديد منهن تكسير هذه القاعدة التي مثّلت جوهر المهمة التي كلّف بها السادة الغلمان، وهي حراسة النساء وقضاء شؤونهن، وتحالفن أحياناً معهم ضدّ الرجال. فمنهن من استعانت بالعبد من أجل قتل زوجها[1]، ومنهن من تجاوزت مرحلة الاستعانة بالعبد إلى معاشرته وتفضيله على سيدها.

وأقرّت الأمثال إن «العبد يأبى أن ينام حتى يحلم بربته»[2]. وقد يغتصب هذا الحلم اغتصاباً فيعدد محاولات مراودة السيدة فتلقنه درساً تتفاوت خطورته من «جبّ الذكر» (رمز الفحولة) إلى التسبب في القتل حيناً[3]، وقد تستجيب له أحياناً أخرى[4]. وفضّلت العديد من النساء الموقف الأخير، فربطن علاقات مع العبيد. ورأى عبد الرحمن يونس في هذا المجال أن العبيد لم يتمكنوا من الوصول إلى خبايا أجساد سيداتهم وبناتهن، وأن الفاعل في حركة السرد القصصي هو السيدة لا عبدها، لأن الدافع الجنسي ظلّ شبه كامن إلى أن حرّضته السيدة واستثارته حتى أحس العبد بأن الحرية حضرت وبأن السلطة قد غابت وابتعدت[5].

وقد كانت النساء في الأدبيات المشحونة بقصص الغرام الجامعة بين السيدة والعبد، مبادرات بالسماح للعبد بالوصول إلى أجسادهن، وعبّرت إحداهن عن موقفها بـ«قرب الوساد وطول السواد، أي قرب مضاجع الرجل منها وطول مسارته لها»[6]. فصار الحارس ذئباً يفترس القطيع، وتحوّل العبد الذي كلّفه الرجل

---

(1) الطبري، **التاريخ**، ج 8، سبق ذكره، ص 247.

(2) العسكري، **جمهرة الأمثال**، ج 1، سبق ذكره، ص 11.

(3) مثلما حصل ليسار الكواعب، وهو عبد تعرض لبنت مولاه وراودها على نفسها، فتحيّلت عليه حتى جبت مذاكيره. الثعالبي، **ثمار القلوب**، سبق ذكره، ص 108. وعبد بني الحسحاس الذي كان شاعراً يشبب ببنات مواليه ويصرح بالفاحشة معهن فقُتِل. المصدر نفسه، ص 109-111.

(4) الميداني، **مجمع الأمثال**،ج 1، سبق ذكره، ص 241.

(5) محمد عبد الرحمن يونس، **الجنس والسلطة في ألف ليلة وليلة**، الانتشار العربي، بيروت، 1998، ص 84.

(6) العسكري، **جمهرة الأمثال**، ج 2، سبق ذكره، ص 126-127.

بحراسة نسائه وقضاء شؤونهن صديقاً مقرّباً تفضي إليه المرأة بهمومها وآلامها وهجران السيد لها، ذلك أن هذا المملوك الذي يحسّ بالنقص مقارنة بالفحول يحاول طمس هذا النقص بمضاجعة السيدة، وهكذا صار العبد أنيساً ورفيقاً وحبيباً تفضّله على زوجها، وتلاشت العلاقة التي حددتها الثقافة، وغاب الذكر المهيمن وصار ذكراً من نوع آخر حبّذته المرأة لجوانب عدة، فهو ممنوع عنها ومأمون الجانب فلا تخشى معه الحبل، بالإضافة إلى أنها لا تتصنع التكلّف معه وتكون على طبيعتها[1].

هذه العوامل كلها جعلت المرأة تتصرف مع عبدها بتلقائية، وتشبع غرائزها معه، وبخاصة أن هؤلاء الخصيان على ما يبدو لا يبحثون عن لذة الإيلاج بقدر اهتمامهم بالجنس الفموي، إذ كانوا «ذوي خبرة بالمهيجات الجنسية وأدواتها بما أن صلتهم بالعالم الخارجي كانت وطيدة، وغالباً ما تكون التي مارست الجنس مع الخصيان غير راضية بأداء زوجها»[2]، ولهذا حبّذت النساء الخصيان الخجولين وقبلاتهم الأنثوية والرقيقة[3].

وينكشف مع هذه الأخبار وهم تفضيل النساء للرجال الذين لا يعنون إلا بإشباع رغباتهم دون التفكير فيهن. فكأنهن وجدن في معاشرة الغلمان بعامة والخصيان بخاصة وسيلة انتقام من السيد الذي تجاهلهن ولم يراعِ مشاعرهن، وانغمس في حياة الترف، وكأن الغلمان وجدوا في هذه المضاجعة نوعاً من الانتقام من سيدهم الذي يظن أنه يتحكم في جواريه، وغلمانه، ونسائه، وأخواته، وبناته. فينقلب السحر على الساحر ويلفي السيد نفسه «مطعوناً» بالسلاح ذاته الذي طعن به عبده. وتعكس الخيانة أيضاً تأزم حالة العبد النفسية وحسده لمولاه، ورغبة في البرهنة على أن الفحولة ليست السلاح الوحيد للسيطرة على النساء. فإن كان الرجل الفحل قادراً على تعديد النساء وإنجاب الأطفال، فإن عبده قادر على

---

(1) الجاحظ، **الحيوان**، ج 1، سبق ذكره، ص 109.

(2) أوليف كروتيه، **عالم الحريم خلف الحجاب**، سبق ذكره، ص 177.

(3) P. de Régla, *El Ktab des lois secrètes de l'amour*, p. 113.

مشاركته في نسائه دون إنجاب أبناء. وهنا تتبيّن لنا مساهمة مؤسسة العبودية في إحداث فوضى في المجتمع، انتفت بمفعولها مقولة الشرف، وسادت الفوضى الجنسانية والأخلاقية.

ومثّلت علاقة الغلام بالسيدة وجهاً من وجوه العلاقات التي ربطت بين الغلمان وأسيادهم، وهي علاقات جمعت بين ذكرين مختلفين، بين سيد ذكر أراد أن يثبت هيمنته على كل ما يمتلك، وبين عبد سعى في حالات عدة إلى إثبات ذاته.

واعتبرت منافسة الغلام لسيده في اكتساب حُب قيانه وجواريه من أبرز وجوه العلاقة الرابطة بينهما. وما هذه المنافسة إلا وجه من وجوه انتقام العبد من سيده، وتأكيد على توتر العلاقة بين الطرفين. فالسيد يشتري العبد وهو مقتنع بأنه عدو لدود يجب الحذر منه، أو وحش كاسر يجب ترويضه، وتثقل الأمثال والأبيات الشعرية ذهن المالك بقواعد التعامل مع العبد، فقيل: «ليس عبد بأخ لك»[1]، وقيل: (الكامل)

الْعَبْدُ لَو كَانَتْ ذُؤابَةُ رَأْسِهِ ذَهَبا لَكَانَ رصاصةً رِجْلَاه[2]

وقال المتنبي (ت 354هـ): (السريع)

أَنْوَكُ مِنْ عَبْدٍ وَمِنْ عِرْسِهِ مَنْ حَكَمَ العَبْدَ عَلى نَفْسِهِ
فَلَا تَرَجِ الخَيْرَ عِنْدَ امْرِئٍ مَرتْ يَدُ النخاس في رَأْسِهِ[3]

وتكشف هذه الأمثال والمقطوعات الشعرية أن العربي نشئ على احتقار العبيد وتصغير شأنهم وإقصائهم عن المشاركة في الحياة اليومية، فروّضوهم وأدّبوهم، إظهاراً لقدرة الفحل على تأديب آل بيته ودفعاً لهم إلى الاستجابة لرغبات السيد.

ودخلن بعض العبيد هذه المبادئ فاقتنعوا بأن العبد طوع أمر سيده، ليس له أن يختار، ولا أن يصدر قراراً، ولهذا أجاب مملوك رجلاً استشاره في أمر شرائه:

---

(1) الأصفهاني، **محاضرات الأدباء**، ج 1، سبق ذكره، ص 265.
(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 265.
(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 264.

«كيف تتخذني عبداً وقد اتخذتني مشيراً»[1]، فضاعت من ثم مبادئ الرسالة الإسلامية الآمرة بالإحسان إلى العبيد: «هم إخوانكم جعلهم الله تحت أيديكم، فأطعموهم ما تأكلون، وألبسوهم ما تلبسون، ولا تكلفوهم ما يغلبهم، فإن كلفتموهم فأعينوهم»[2].

وكان صوت الرسول هذا استثنائياً في معاملة العبيد، لم يعهد له مثيل فيما خلا من الحضارات. فقد اشتركت كل الحضارات السابقة للإسلام في تعذيب العبيد ضرباً وتعنيفاً[3] ودفعاً لمصارعة الحيوانات[4]، وإعداماً بجعلهم طعاماً للأسماك المتوحشة[5]. وعدّ ذلك وسيلة من وسائل ترويضهم[6]. ودعا الفرس إلى عدم استشارة العبيد، فهم لا يشيرون بالخير من حيث هو خير ولا بالشرّ من حيث هو شرّ لأنهم يعيشون في حالة رعب من أسيادهم، غير آمنين من سطوهم[7]. وتعود القسوة في معاملة العبيد إلى نمط العلاقة بين السيد وعبده القائمة على مراعاة المصالح الاقتصادية والتجارية، أي على علاقات الإنتاج، فتصير العبودية تعبيراً عن نظام اقتصادي مخصوص[8].

وجاء الإسلام التأسيسي، في المقابل، بنظرة مغايرة تماماً قوامها الرحمة

---

(1) الأصفهاني، **محاضرات الأدباء**، ج 1، سبق ذكره، ص 262.

(2) مسلم، **صحيح مسلم**، حديث 4403، كتاب الأيْمان، باب 10-15. ورد هذا الحديث بعبارة أخرى في **المحاضرات**: «اتقوا الله في خُوَلكم فإنهم أشقاؤكم، لم ينحتوا من جبل ولم ينشروا من خشب، أطعموهم مما تأكلون، واكسوهم مما تلبسون، واستعينوا بهم في أعمالكم، فإن عجزوا فأعينوهم وإن كرهتموهم فبيعوهم ولا تعذبوا خلق الله»، الأصفهاني، **محاضرات الأدباء**، ج 1، سبق ذكره، ص 263.

(3) J. Schmidt, *Vie et mort des esclaves dans la Rome antique*, pp. 76-78.

(4) J. Schmidt, ibid, pp. 77-78.

(5) J. Schmidt, ibid, p. 77.

(6) « Il reste cependant licite d'enchainer et de battre les esclaves. La saisie corporelle, le marquage et le façonnage (la capture de la chose et sa transformation par l'usage auquel elle est soumise) sont les trois éléments constitutifs de la prise de la possession », F. Burgat, « Esclavage et propriété », in *L'homme*, n° 145, 1998, p. 16.

(7) ابن أبي الضياف، **الاتحاف**، ج 1، سبق ذكره، ص 24.

(8) آدم ميتز، **الثقافة الإسلامية في القرن الرابع هجري**، ج 1، سبق ذكره، ص 100.

والمعاملة الإنسانية الخالية من الاستغلال: «لا يقولن أحدكم عبدي وأمتي، كلكم عبيد الله وكل نسائكم إماء الله ولكن ليقل غلامي وجاريتي وفتاي وفتاتي»[1]. وحثّ الإسلام التأسيسي على عتق العبيد ومساواتهم بالأحرار كسباً للأجر.

ولكن التحولات الاقتصادية المتمثّلة في كثرة العبيد فتحت أمام السادة أبواب الاستفادة من هذه البضاعة تجارة واستغلالاً[2]. وطغت الحاجة الاقتصادية للمجتمع الإسلامي الجديد على ما جاء به الدين من وسائل مختلفة ترمي إلى إعطاء هذه الفئة الاجتماعية حقوقها وتيسير انتقالها من حالة العبودية إلى حالة الحرية[3]. وتعددت مظاهر التناقض بين ما دعا إليه الرسول وبين ما مارسه المسلمون، إذ أمر النبي أتباعه بإكساء عبيدهم ما يلبسون[4]، فألفيناهم في الفصل السابق يخرجونهم في هيئة تميّزهم عن غيرهم[5]. وطلب الرسول من المسلمين أن يطعموا فتيانهم وفتياتهم ما يأكلون، فقتروا عليهم في الطعام، وجعلوهم يقومون بمجهودات جسيمة دون تغذية كافية[6]، وقد اتبعوا في ذلك سُبُل الحضارات

---

(1) مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب الألفاظ من الأدب وغيرها، سبق ذكره، ص 973.

(2) ورد هذا المعنى لدى: ياسين أبو علي، **الثالوث المحرم: دراسة في الدين والجنس والصراع الطبقي**، دار الكنوز الأدبية، بيروت، 1996، ص 160. إبراهيم الحيدري، **النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب**، دار الساقي، لبنان، 2003، ص 261.

(3) الحبيب الجنحاني، **المجتمع العربي الإسلامي**، سلسلة عالم المعرفة، العدد 319، الكويت، 2005، ص 83.

(4) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 1، سبق ذكره، ص 263. من بين الأتباع القلائل الذين أطاعوا الرسول في هذا الحسن بن زياد (ت 209هـ) كان يكسو مماليكه مما يلبس. ابن تغري بردي، **النجوم**، ج 2، سبق ذكره، ص 188.

(5) متبعين في ذلك - عن وعي أو من دون وعي - الآشوريين واليهود، «فقد كان الآشوريون يعلّقون في رقاب العبيد قطعة من الفخار اسطوانية مكتوباً عليها اسم العبد واسم سيده. وكان اليهود في عهد التلمود يعلّمون عبيدهم بالختم على الرقبة أو الثوب». آدم ميتز، **الثقافة الإسلامية في القرن الرابع هجري**، ج 1، سبق ذكره، ص 91.

(6) «كان لأبي العتاهية (ت 211هـ) خادم أسود طويل كأنه محراك أتون، وكان يجري عليه في كل يوم رغيفين. فجاءني الخادم يوماً، فقال لي: «والله ما أشبع»، فقلت: «وكيف ذاك»، قال: «لأني ما أفتر من الكدّ، وهو يجري علي رغيفين بغير إدام، فإن رأيت أن تكلمه حتى يزيدني رغيفاً»». الأصفهاني، **الأغاني**، ج 4، سبق ذكره، ص 271. الأبشيهي، **المستطرف**، ج 2، سبق ذكره، ص 62.

السابقة في تقديم القليل من الطعام لهذه الفئة التي ينبغي عليها أن تقتنع بأنها اقتنيت للعمل أساساً لا لتأكل كما يتصوّر بعض أفرادها[1].

وألحَّ النبي على ضرورة الإحسان إلى العبيد والرفق بهم، وانتهر أبا مسعود لأنه ضرب غلامه مؤنباً: «اعلم أبا مسعود أن الله أقدر عليك منك عليه»، فأعتق عبده في سبيل الله، فنبّهه النبي إلى أنه لو لم يفعل لَلَفحته النار[2]. ومع هذا زخرت المصادر بأخبار ضرب السادة لعبيدهم، فكان العقاب لغةَ التخاطب الأساسية مع هذه الفئة من فئات المجتمع. وألحَّ الشعراء على أن العبد لا يتأدب إلا بالضرب: (المنسرح)

الْعَبْدُ لَا يَطْلُبُ الْعَلَاءَ وَلَا يُعْطِيكَ شَيْئاً إلا إذا رَهِبَا
مِثْلَ الحِمارِ المُوَقعِ الظهْرِ لَا يُحْسِنُ مَشْياً إلا إذَا ضُرِبَا[3]

خالف السادة إذن تعاليم الرسول ولم يبالوا بالمثل القائل: «التسلط على المماليك دناءة»[4]، وبالغوا في عقاب العبد فضربوا من أجابهم بنعم بتعلة أن من يقول نعم قادر على قول «لا»[5]، «وأجاعوا عبدهم وعرّوا جسده وأطالوا كده

(1) F. Burgat, « Esclavage et propriété », in *L'homme*, n° 145, 1998, p. 20.

(2) مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب الأيْمان، باب صحبة المماليك وكفارة من لَطم عبده، حديث 4398، سبق ذكره.

(3) البيت لمحمد بن جهم. الأصفهاني، **الأغاني**، ج 16، سبق ذكره، ص 215. وقد تواتر هذا المعنى في كتب الأدب، فقال بشار: (الرجز)

الحُر يُلْحَى وَالعَصا لِلْعَبْدِ وَلَيْسَ لِلْمُلْحِفِ مِثْلُ الرَّد

وقال ابن مفرغ: (الكامل)

العَبْدُ يُقْرَعُ بالعَصا وَالحُر تَكْفيهِ المَلَامَة

وقال آخر: (الكامل)

العَبْدُ يُقْرَعُ بالعَصا وَالحُر تَكْفيهِ الإشارَه

وأخذت كل هذه المعاني عن مالك بن الريب (ت 60هـ): (الكامل)

العَبْدُ يُقْرَعُ بالعَصا وَالحُر يَكْفيهِ الوعيدُ

ابن قتيبة، **الشعر والشعراء**، ج 1، سبق ذكره، ص 272.

(4) الميداني، **مجمع الأمثال**، ج 1، سبق ذكره، ص 151.

(5) الأبشيهي، **المستطرف**، ج 1، سبق ذكره، ص 169.

وأكثروا جلده[1]». وقد تبلغ هذه العقوبات حدّ جدع الأنف وصلم الأذن[2]، أو الوضع في الحديد[3]. وقامت بعض أمراض العبيد من ماليخوليا وكسر وغشاوة شاهداً على ما تعرّضوا له من عنف وقسوة[4].

ورغم محاولات الإسلام التصدي لظاهرة تعذيب العبيد إلا أن العادة وضرورات التنشئة الاجتماعية كانت الأقوى والأكثر سيطرة على الأذهان، وهي التي وجهت سلوك الأحرار وعلمتهم أن ممارسة العنف المادي أو اللفظي مسلك من المسالك الذي تقوم عليه الذكورة في التعامل مع الغير[5]. ولهذا لم تنجح محاولة الإسلام في تغيير موقف الرجال من معاملة العبيد، باعتبارها محاولة تقوم على تغيير النظرة إلى مقومات الذكورة أساساً.

وأثرت هذه المعاملة في العلاقة بين الغلام وسيده. فعاش السيد في خوف من ردة فعل عبده ومن خيانته له، وقضى العبد فترة خدمته يحلم بفرصة الانتقام من سيده، وورد الانتقام في جلّ هذه الحالات عقاباً وتأنيباً وثأراً لكرامة هدرت[6].

و تجلّى خوف السيد في مظاهر عديدة ، أولها الخوف من اعتدائه على حريمه وعلى أمواله: «هذا خادم يدخل إلى حريمي وبناتي، فإن لم أعوده الصناعة والاقتصاد أهلكني وأهلك عيالي»[7]. وهكذا برر المالك مخالفته لتعاليم الرسول بدوافع أخلاقية تتمثّل أساساً في الخوف على الحريم من العبد.

---

(1) الأصبهاني، **محاضرات الأدباء**، ج 1، سبق ذكره، ص 266.

(2) C. E. Dufourcq, *La vie quotidienne dans les ports méditerranéens au Moyen-Age*, p. 136.

(3) M. Gordon, *L'esclavage dans le monde arabe, VIIe-XXe siècles*, p. 66.

(4) عبد المجيد شعبان، «واقع الرق في دمشق من خلال سجلات محاكمها الشرعية»، **المجلة التاريخية العربية للدراسات العثمانية**، العدد 25، 2002، سبق ذكره، ص 93-94.

(5) A. J. Vingerhoets, J. Scheirs, "Sex Differences in Crying", in A. H. Fischer, *Gender and Emotion*, p. 149.

(6) للتعمق في مسألة «الانتقام»: تعريفه وأسبابه، يمكن الرجوع:
J. Slosse, article «Vengeance» in R. Doron, F. Parot, *Dictionnaire de psychologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991, p. 710.

(7) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 4، سبق ذكره، ص 271.

وخشي السيد أيضاً على ماله من عبده، فالسرقة من «شيم» العبيد: (الرمل)

أَوْ غُـلامِ الـسـوء إنْ جَـوعْـتَـهُ سَرِقَ الجَارَ وَإِنْ يَشْبَع فَسَق[1]

وحذّر أصحاب القلم من الإحسان إلى العبيد لما اتصفوا به من غدر وخيانة، فقال شاعر: (الكامل)

يَسْعَى لَكَ المَوْلى ذَليلًا مُدْقَعًا وَيَخْذِلُكَ المَوْلَى إِذَا اشْتَد كَاهِلُه

فَأَمْسِكْ عَلَيْكَ العَبْدَ أولَ وَهْلَةٍ وَلَا تَنْفَلِتْ مِنْ رَاحَتَيْكَ حَبائِلُه

وقال أيضاً: (الطويل)

إِذَا اِفْتَقَرَ المَوْلَى سَعَى لَكَ جاهِدًا لِتَرْضَى وَإِنْ نالَ الغنى عَنْكَ أَدْبَرَا[2]

وقدّم «الناصحون» دروساً في معاملة العبيد للسيطرة عليهم، وهي سيطرة تنطلق منذ لحظة الشراء[3]. فيجب أن يكون العبد المبتاع «شديد الحياء حسن الانقياد»، لأن الخادم «إذا كان ذكياً فطناً يريح صاحبه من كدّ الإفهام ويقنع منه بالإشارة في تبليغ الأغراض، لكنه لا يقدر أن يستر عنه شيئاً من أمره، فسرّه معه شائع، وهو قادر لفطنته على الاحتيال عليه في كل ما يريد، وإن كان الخادم غبياً وقفت أمور السيد وانكسرت أغراضه»[4]. وإذا ما امتلك الرجل العبد، فيجب عليه تعهده[5]، وعليه أن لا يعوّل على العبد الذي يطلب البيع في كل وقت وحال، ولا يخشى من بيعه وشرائه[6].

وبدراسة هذه المواصفات التي سعى المختصون في العبيد إلى ترسيخها، نتبيّن أن أصحاب القلم نزعوا من المماليك المخصصين للخدمة صفات الذكورة من شجاعة ومبادرة، وأكسبوهم بعض الصفات المخصصة للأنوثة مثل الحياء،

(1) ابن قتيبة، **الشعر والشعراء**، ج 2، سبق ذكره، ص 456.
(2) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 16، سبق ذكره، ص 338. والأبيات لمحمد بن بشير الخارجي.
(3) الغزالي، **هداية المريد**، سبق ذكره، ص 407. المعنى ذاته وجدناه في **يتيمة الدهر** للثعالبي: «من آفات المماليك أنك إذا بسطتهم أفسدت أدبهم وأذهانهم وإذا قبضتهم أفسدت وجوههم وألوانهم». الثعالبي، **يتيمة الدهر**، ج 4، سبق ذكره، ص 204.
(4) قابوس نامه، **النصيحة**، سبق ذكره، ص 317.
(5) «أن تكفيَ شخصاً واحداً خير من أن تملك شخصين محتاجين». المصدر نفسه، ص 317.
(6) المصدر نفسه، ص 317.

والانقياد، والطاعة ونفروا من المماليك المبدين لآرائهم أو المطالبين بالبيع. وأنتجت على ما يبدو عبيداً أغبياء لا قدرة لهم على التفكير، مناقضين لصفات الذكور التي عهدناها، تلك التي تجمع بين الذكاء والفطنة[1].

وقد أدّت هذه التنشئة إلى وجود شكلين أساسيين للعلاقة بين السيد والعبد، وهما الكراهية والحب. لكن الكره والانتقام سيطرا على المدونة التي بحثنا فيها. ولئن تقبّل بعض العبيد المعاملة القاسية ضماناً لحياة مستقرة[2]، فإن آخرين تعمدوا في بعض الأحيان مشاكسة أسيادهم بعصيانهم وبعدم الانصياع إلى أوامرهم وتحريفها[3]. وكان الخصيان أشد العبيد نقمة على مالكيهم، فتميزوا بالكآبة والحزن، وبتوجههم نحو الشّعر وعلوم التأمل، وبافتقادهم إلى الشجاعة[4]، وهو أمر يبيّن أن الخصي لم يكن يقبل بيسر فقدان «علامة ذكورته» في مجتمع يفتخر بالذكورة.

وقد يعبّر العبد عن كرهه لسيده بمحاولة تنفير الشاري من ابتياعه، فيتحكم من ثم في مصيره - بشكل من الأشكال -، كالذي عرف النخاس الذي أراد ابتياعه بـ«خصاله»: «أعلم الجراحات السقيمات والسليمات، وأعلم البنين الإجارة

---

(1) «كان لبعض الكتّاب غلام، فأمسى السيد عند بعض أصدقائه، فقال للغلام: «اذهب إلى البيت هات شمعة»، فقال: «يا سيدي أنا لا أجسر أذهب وحدي في هذا الوقت، فأحب أن تقوم معي حتى أحمل الشمعة وأجيء معك»، وقال رجل لغلامه: «هات ناراً وأشعلها»، قال: «يا مولاي، لأي شيء تريد النار؟»، قال: «أريد أن أتخذ عصيدة»، فقال: «يا مولاي، لقمني حتى أجيء بالعجلة لكم»». ابن الجوزي، **أخبار الحمقى والمغفلين**، المكتب التجاري، بيروت، د.ت، ص 185. «قال أحدهم لغلام له: «أي يوم صلينا الجمعة في الرصافة؟»، ففكر الغلام ساعة ثم قال: «يوم الثلاثاء»». المصدر نفسه، ص 43. و«قال بعض الناس لمملوكه: «أخرج، وانظر هل السماء مصحية او مغيمة؟» فخرج، ثم عاد، فقال: «والله ما تركني المطر أنظر هل هي مغيمة أم لا»». المصدر نفسه، ص 187.

(2) E. Minarik, *Les 50 mots-clés de la psychosociologie*, article «Relation», Toulouse, Privat, 1971, p. 168.

(3) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 18، سبق ذكره، ص 353. الجاحظ، **الحيوان**، ج 6، سبق ذكره، ص 171.

(4) P. de Régla, *El Ktab des lois secrètes de l'amour d'après le Khodja Omer Haleby*, p. 111.

والبنات التقحب، أنا أخبث من قرد وأنوم من فهد وأروغ من ثعلب وأنقب من جرذ وأسرق من سنور وألص من عقعق»[1].

وقد يعبّر العبد عن حقده على مولاه بإباقه. ولا يقال للعبد آبِق إلا إذا ذهب من غير خوف ولا كدّ عمل، وإلا فهو هارب[2]. ومن هذه الزاوية أيضاً يعتبر الإباق تعبيراً عن موقف ناتج عن سوء معاملة[3]. وقد حاول المجتمع بعامة و«سلطة الضبط» بخاصة التصدي لهذه الظاهرة[4]، لأنها دلالة على العجز على السيطرة على هذه الفئة التي أثبتت قدرتها على الإفلات من سلطة السيد.

ومتى ما أبق العبد فإنه قادر على الإساءة إلى كل الذين أساؤوا إليه[5]. والظاهر أن الإباق نفسه محطة رئيسية في طريق الانتقام الذي يبدأ بقتل السيد معنوياً بدفعه إلى جبّ ذكره أو إلى قتل زوجته. وقد يستمتع العبد بقتل أبناء مولاه أمام عينيه، وينتهي طريق الانتقام طبعاً عند الإجهاز على السيد[6]، إذ يتسلى الغلام بالسعي بالنميمة بين صاحبه وزوجته، كالذي جاء إلى مولاته فقال: «إن زوجك ليس يحبك، وهو يتسرّى عليك، أفتريدين أن يعطف عليك؟»، قالت: «نعم»، قال: «خذي موسى، فاحلقي بها شعرات من باطن لحيته، وبخريه بها»، وجاء إلى الرجل وقال: «إن امرأتك بغي وتصادق وهي قاتلتك، أفتريد أن أبيّن لك

(1) الأصبهاني، **محاضرات الأدباء**، ج 1، سبق ذكره، ص 265.

(2) السيوطي ، **المزهر في علوم اللغة**، ج 1، سبق ذكره، ص 349.

(3) عبد الإله بنمليح، **الرق في بلاد المغرب والأندلس**، سبق ذكره، ص 440-443.

(4) ولا تنفرد الحضارة الإسلامية برفض إباق العبيد، فقد «كان العبد الآبق في اليونان القديمة يعاقب عقاباً صارماً ويهدد بالموت»، أندريه إيمارت، **تاريخ الحضارات العام**، ترجمة فريد داغر، فؤاد أبو ريحان، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، 2003، ص 151.
F. Burgat, « Esclavage et propriété », in *L'homme*, n° 145, 1998, p. 16.

(5) «نتيجة ما يعانيه الرقيق من معاملة غليظة شديدة قاسية (...) أبقوا مع علمهم بما في الإباق من عقوبة صارمة يدخل فيها قتل الآبق. وانضم بعض منهم إلى الخارجين على عُرف قبيلتهم من الضلال وألفوا عصابات أخذت تعتدي على المارة وتغزو العشائر فتصيب منها مغنماً، وقد تكتل قوم (...) ومن تبعهم من العبيد في جبل تهامة وأخذوا يغتصبون المارة». علي جواد، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج 7، سبق ذكره، ص 467.

(6) ابن بطوطة، **الرحلة**، سبق ذكره، ص 233.

ذلك»، قال: «نعم»، قال: «تناوم لها»، فتناوم لها، فجاءت بموسى تحلق الشَعر، فأخذها فقتلها، فأخذها أولياؤها فقتلوه»[1].

وتعمّد آخر مراودة سيدته على نفسها (وللمراودات بين السيدات وعبيد أزواجهن أصول تاريخية ضاربة في القِدم، سابقة لعصر النبي يوسف) فاستجابت له، وتفطّن لهما السيد، ولم تبقَ للعبد فرصة للاستغفار، فجبّ له سيده ذكره انتقاماً لشرفه، ولكن الغلام غضب لفقدان علامة ذكورته، ولم يعِر عظيم فعلته أهمية، ولم يعترف بذنبه، بل حقد على سيده الذي كان سبباً في إقصائه عن عالم الفحول، فدبّر مؤامرة قتل بها السيد مرتين، الأولى عندما خيّره بين التضحية بأبنائه وبين جبّ الذكر، فاختار الرجل الحلّ الثاني على ما فيه من رمزية اجتماعية، ولكن العبد لم يفِ بتعهداته، ورمى بالابنين من سطح المنزل، وقال: «جبك لنفسك ثأري، وقتل أولادك زيادة فيه»[2]. ويرجع هذا، في نظرنا، إلى أن هذا الخصاء شكّل «محنة حقيقية ذات أبعاد نفسية واجتماعية فضلاً عن تأثيرها الفيزيولوجي»[3]، فكان الانتقام ناتجاً عن التغيرات الفيزيولوجية التي أدّت إلى إقصاء العبد عن عالم الذكور وعن الفحولة، وعن الجماعة التي فرضت عليه أن يظهر في هيئة تميّزه عن غيره، والتي جعلت منه كبش فداء اجتماعي خدمة لمصالحها[4].

وإن حاولنا المقارنة بين الطريقة التي عبّر بها كل من الجارية والغلام عما يشعران به من كراهية وانتقام تجاه مالكهما تجلّى لنا أن تصرف الجارية كان مبنياً على الانفعال والمشاعر، فيما كانت ردة فعل الغلام عملية قوامها المشاكسة والإباق والسعي إلى تعذيب السيد، أي أن الجارية تحس وقلما تترجم إحساسها إلى

---

(1) البستي، **روضة العقلاء ونزهة الفضلاء**، ج 1، سبق ذكره، ص 179-180.
(2) الأبشيهي، **المستطرف**، ج 2، سبق ذكره، ص 63.
(3) إبراهيم حركات، **المجتمع الإسلامي والسلطة**، سبق ذكره، ص 99. ومن بين هذه التغيرات الجسمانية التي تطرأ على الخصي نقص الشَعر والتكلف في الطبقة العالية في الصوت، والترهل، والبدانة، وضعف المثانة، وقصور في الذاكرة، والأرق، وضعف البصر، ويتعلم الخصيان الابتعاد عن الكحول لأنها تبدد طاقتهم وتسبب الألم في مجرى البول ". أوليف كروتييه، **عالم الحريم خلف الحجاب**، سبق ذكره، ص 174.
(4) آمال القرامي، **الاختلاف**، سبق ذكره، ص 471.

عمل، أما الغلام فإنه عادة ما يعبّر عن مشاعره بالفعل. وهذه الصفات المميزة لتصرفات الجواري والغلمان تعتبر من مميزات «الهوية الجندرية» للذكر والأنثى[1].

لكن العلاقة بين العبد وسيده - مثلما أشرنا سابقاً - ليست علاقة كره فحسب، بل قد تربط بين السيد وغلامه علاقة ثقة وود وتبنٍ، وإن كانت المادة التي تصوّرها نزرة نزرةً تعكس خروج هذه العلاقة عن المألوف من ناحية، والرغبة في السكوت عنها لتثبيت صورة العبد الدخيل من ناحية أخرى. فالثقافة العالمة هي التي تنتقي الصورة التي تريدها للعبد أو للجارية أو لأي فئة من فئات المجتمع. ورغم هذا الانتقاء والإقصاء طفرت بعض الأخبار العاكسة للعلاقات الإيجابية بين العبد وسيده، فقد يشعر العبد أحياناً بأن حياته مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بسيده ويخلص إليه، ويسعى إلى كسب رضاه. «فالعبد الصالح خير من الولد لأن العبد لا يرى استقامة أمره إلا بحياة سيده، والابن لا يرى ذلك إلا بموت الأب»[2]. والمصلحة هي التي تجعل الغلام يعرف عادات سيده[3]، وتجعله يساعده في الأزمات[4]، ويكون يده التي يبطش بها[5]. كما أن المصلحة تخوّل لعبد أن ينوب عن سيده في العناية ببيته عند غيابه[6]. فالعبد يُخلص لسيده لأنه ذليل ولا ناصر له سوى مولاه: (الخفيف)

مَنْ لِعَبْدٍ أَذَلَّهُ مَوْلَاهُ ... مَا لَهُ شَافِعٌ سِوَاهُ[7]

ولهذا يسعى إلى التقرب منه، وقد يصبح هذا التقرب مودة وصداقة مثلما يتجلى في القصيدة التي صار الغلام فيها مثلاً يضرب لندرته وغرابته، فقيل «غلام الخالدي»: (المنسرح)

---

(1) يمكن الرجوع إلى جدول الخصائص الجندرية الذكورية والأنثوية في الجدول الذي رسمته وود وارد (Woodward) في كتابها:
Questioning Identity: Gender, Class, Nation, p. 45.

(2) الأصبهاني، **محاضرات الأدباء**، ج 1، سبق ذكره، ص 265.

(3) ابن العذاري، **البيان المغرب**، ج 1، سبق ذكره، ص 38.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 153.

(5) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 4، سبق ذكره، ص 275 - ج 7، ص 90-92.

(6) المصدر نفسه، ج 1، ص 278.

(7) المصدر نفسه، ج 5، ص 249.

وَوَاجِدٌ بِي مِنَ المَحَبةِ والرْ ... رَأْفَةِ أَضْعافَ ما بِهِ أَجِدُ
إذا تَبَسمْتُ فَهْوَ مُبْتَهِجٌ ... وَإِنْ تَنَمْرَدْتُ فَهْوَ مُرْتَعِدُ
ذَا بَعْضُ أَوْصافِهِ وَقَدْ بَقِيَتْ ... لَهُ صِفاتٌ لَمْ يَحْوِها أَحَدُ[1]

وقد أثارت هذه العلاقة مشاعر دفينة في الشعراء فعارضوها مستغربين ومصوّرين علاقتهم بعبيدهم. ومن بين هؤلاء راشد الكاتب الذي قال في غلام له قد باعه وكان اسمه نفيساً فسماه خسيساً: (البسيط)

بِعْنا خَسيساً فَلَمْ يَحْزَنْ لَهُ أَحَدٌ ... وَغابَ عَنا فَغابَ الهَم وَالنكَدُ
أَهْوِنْ بِهِ خارِجاً مِنْ بَيْنِ أَظْهُرِنَا ... لَمْ نَفْتَقِدْهُ وَكَلْبُ الدار يُفْتَقَدُ[2]

وعارض الشهاب محمود (ت 725هـ) القصيدة الأولى بأخرى يذم فيها غلاماً له وهي: (المنسرح)

مَا هُوَ عَبْدٌ كَلَّا وَلا وَلَدٌ ... إلا عَنَاءٌ تَضْنَى بِهِ الكَبِدُ
يَقْطُرُ سُماً فَضِحْكُهُ أَبَداً ... شَر بُكاءٍ وَبِشْرُهُ حَرِدُ[3]

ولو قرأنا هذا النوع من العلاقات من منظور «جندري»، نتبيّن أن السيد لا يحب أمته، عادة، إلا إذا صارت محظيته أو كانت ذات حظّ وافر من الجمال، أو كانت ظئره المرضع، ولا يصدق، في العادة، الحديث عن إخلاص الأمة لمالكها حذراً من مكر النساء[4]. لكن السيد في المقابل يرتاح للغلام الذي يثبت ولاءه وإخلاصه لسيده، وتفانيه في خدمته وكأنه وجد فيه سنداً من «أبناء جنسه» يواجه به الزمن ويعوضه ابنه في عصور كان الآباء يحذرون فيها غدر الأبناء.

---

(1) يمكن الاطّلاع على القصيدة في: أبو عثمان سعيد الخالدي، **ديوان الخالديين**، سبق ذكره، ص 120-123

(2) العباسي، **معاهد التنصيص على شواهد التلخيص**، ج 1، سبق ذكره، ص 60-64.

(3) العباسي، **معاهد التنصيص**، ج 1، ص 60-64.

(4) «يمكن فهم التنظيم الإسلامي للتفاعل الاجتماعي والتشكل المكاني من خلال قوة كيد المرأة، ويتبدّى النظام الاجتماعي آنذاك محاولة لإخضاع قوتها وتحييد تأثيراتها المدمرة التي تمزق الوحدة وتشتت الشمل»، فاطمة المرنيسي، «المفهوم الإسلامي حول الجنسانية الأنثوية»، في بينكار إيلكاركان، **المرأة والجنسانية في المجتمعات الإسلامي**، ترجمة معين الإمام، دار المدى، بيروت، 2004، ص 37.

خاتمة الباب

شاء المجتمع العربي الإسلامي أن يجعل من العبودية مؤسسة وأن ينظمها بقوانين وقواعد ويرتبها في أسفل السلم الاجتماعي. ولكن هذا التنظيم شكلي، فقد قُسمت هذه المؤسسة إلى عالمين: «عالم الجواري» و«عالم الغلمان». وإن دخلنا كل عالم منهما وجدنا أن «سلطة الضبط» شاءت أن تحدث اختلافاً داخل هذا الهيكل. وارتكزت هذه الاختلافات أساساً على «الجندر والعرق والطبقة»، فحُددت لكل صنف من الجواري والغلمان مهام، ووزعت هذه المهام بحسب كل من السنّ والعرق والطبقة. وقد أوصلتنا هذه المقاربة إلى نتائج مختلفة، منها أن جواري الخدمة عند العامة، وأغلبهن سوداوات، لم يتسمن بصفات الإناث إذ افتقدن إلى اللين والرقة وكلّفن بمهام شاقة خصصتها الثقافة للذكور عادة، فأقصين في غالب الأحيان عن مشاركة الرجل الفراش، وحرمن بالتالي من فرصة تحسين أوضاعهن إلا فيما ندر.

وكان غلمان المتعة كذلك غير مطابقين لجندرهم إذ جمعوا بين اللين، والرقة، والخضوع، والطاعة، وهي صفات عادة ما تصنّف في خانة الأنوثة، فكان «عمرهم»، أي «عهد عزهم»، قصيراً، وغالباً ما تخلى عنهم سادتهم بعد التمتع بهم. ولكن الراغبين في هذا الصنف كثروا من استيراده وتنشئته زمن الترف اقتداء بالحضارات الأخرى متجاهلين في سبيل ذلك زجر الزاجرين.

وبذل السادة الأموال الطائلة من أجل شراء القيان والحظايا وهن، في غالب الأحيان، مطابقات لجندرهن مذكرات بالحور العين، مثلما استمتعوا بالساقيات ومَن لفّ لفهن من جواري الخدمة في القصور لأنهن إناث في هيئة ذكور تصرفن تصرفهم وتحركن مثلهم.

وكان الثالوث «الجندر والعرق والطبقة» هو المحدد النظري لتحديد الدور الاجتماعي الذي اضطلع به كل صنف من أصناف العبيد. وقد حبّرت في توزيع مهام الجواري والغلمان حسب أعراقهم مؤلفات عدة، أبرز فيها أصحابها أن لكل عرق مميزات خلقية وأخلاقية تحدد قابليتهم للقيام بعمل دون آخر، وبقراءة ثانية لهذه الأدوار والوظائف اتضح لنا أن منها ما هو مخصص للخاصة ولا تقدر عليه العامة.

وبهذا تبيّنا أن عالم العبودية الذي ينقسم بدوره إلى «عالم الجواري» و«عالم الغلمان» إنما هو في الحقيقة عوالم متعددة مختلفة، الأنوثة فيه أنوثات والذكورة ذكورات نظمت كلها في «العالم الأم» بشكل يخدم مصالح المجموعة، كل يقوم فيها بالدور المنتظر منه الذي يلائم رغبات السيد.

ولم يكن هذا العالم عالم آلات تؤدي وظائفها منفصلة عن بعضها وعن غيرها، بل كانت تتحرك وتقوم بأدوارها بشكل علائقي. ولم تكن هذه العلاقات نمطية، بل كانت محكومة بدوافع نفسية قوامها مشاعر الحب والكره، وكانت هذه المشاعر مستجيبة في غالب الأحيان لقوانين الذكورة والأنوثة، فكان الخضوع، والاستسلام، والبكاء، وكتمان المشاعر من صفات الجارية، وكانت الشجاعة، والمواجهة، والتعبير عن الرأي من شيم الغلام في أغلب الأحوال. وكان السيد في كل هذا المحور الأساسي للعلاقات التي عقدها العبيد فيما بينهم أو مع مَن أحاط بهم، فهو المالك وهو الحرّ وهو المتحكم، وعبيده تبع له يطيعونه أو يعصونه، يحبونه أو يكرهونه، يتعاونون لقضاء مصالحه أو للقضاء عليه.

وعند بحثنا في خصوصيات العلاقة القائمة بين الجواري والغلمان اتّضح لنا أنه في حضور تنشئة اجتماعية صارمة يكون الغلام هو المسيطر والمقرر والجارية تابعة له تستجيب لرغباته وتنفذ قراراته. وفي غياب هذه التنشئة يتساويان عادة في الحمق أو تسيطر الجارية على الغلام إذا ما نشّئت هي على المواجهة والتعبير عن الرأي، وكان هو من الغلمان المتعودين على الطاعة والاستسلام والضعف.

إن أبرز ما خرجنا به من هذا البحث هو أن الأدوار التي اضطلع بها كل من الجواري والغلمان في المجتمع العربي الإسلامي لم تحدد انطلاقاً من «جنس»

الجارية أو الغلام، بل تلقى كل العبيد مهما كان عرقهم أو طبقتهم تكويناً اجتماعياً وثقافياً يلائم ما ينتظر منه، أي أن الثقافة قد حوّلت الطبيعي إلى ما اقتضته مصالح الأحرار.

ولهذا يتعين علينا دراسة هذه «الثقافة» والبحث فيما تلقاه الجواري والغلمان بحسب الطبقة التي انتمَوا إليها لننتقل في مرحلة موالية إلى تبيُّن خصائص المنتوج الثقافي الذي خلّفوه.

الباب الثالث

مساهمة الجارية والغلام
في الحياة الثقافيّة

لئن اضطلعت الجواري والغلمان بأدوار اجتماعية متعددة، فإن فئة منهم خصصت لإمتاع السيد والترفيه عنه في عصور تنوعت فيها المجالس واحتاجت لعدد كبير من الجواري والغلمان لتأثيثها. فبرز منهم المغنون والمغنيات، والشعراء والشاعرات، والأدباء والأديبات وغيرهم ممن خلّد التاريخ أسماءهم، فلم يكن هناك بدّ من تثقيفهم وتعليمهم وتكوينهم تكويناً خاصاً يجعلهم يتحولون من متعلمين إلى منتجين أو إلى مواضيع قصائد عديدة.

ونشير في البدء إلى أننا قد اطّلعنا على مقاربة الجندر والأدب، لكننا لم نرَ أنها تتوافق مع خصائص أدب الجواري وأدب الغلمان لأسباب ستتضح أثناء تحليلنا لهذا الأدب، فاكتفينا بمقاربة تركز على الجندر والطبقة وبالمقاربة التاريخية لنبيّن مدى اختلاف مساهمة كل من الجارية والغلام في الحياة الثقافية باختلاف الطبقة ومدى تطورها بتطور التاريخ.

وقد ارتأينا تقسيم هذا الباب إلى فصلين رئيسيين: «ثقافة الجواري والغلمان» و«أثر الجواري والغلمان في الحياة الثقافية». وسنخصص **الفصل الأول** لدراسة مختلف «العلوم» التي يتلقاها هذا الصنف من الجواري والغلمان مبرزين مدى اختلاف الثقافة التي يتلقاها الجواري والغلمان باختلاف الطبقة التي ينتمون إليها والحقبة التاريخية التي عاشوا فيها والمكان الذي تعلموا فيه مركزين، في كل مرة، على الفرق بين ثقافة الجارية وثقافة الغلام. وسنسعى في **الفصل الثاني** إلى تبيُّن خصائص المنتوج الثقافي الذي خلّفه الجواري والغلمان باحثين عن أثر الميز بين الجنسين في تشكيل هذا الإنتاج.

الفصل الأوّل

ثقافة الجواري والغلمان

إن المتصفح للمدونة العربية يتبيّن بيسر أن ثقافة عبيد العامة كانت مغايرة لثقافة مماليك الخاصة ذكوراً وإناثاً. ويبدو أن ثقافة الجواري والغلمان في العصور الإسلامية المتأخرة كانت مخالفة لتلك التي تلقوها في الحقب الأولى.

I - ثقافة غلمان العصور الإسلامية الأولى وجواريها

ساهم الغلمان في فجر الإسلام في نشر الدين، وتولت جماعة منهم تعليم أبناء المسلمين الكتابة في عصر الرسول[1]، واضطلع آخرون ببعض المهن الطبية مثل الحجامة[2]، ثم صاروا أصوات أسيادهم وسواعدهم اليمنى، فبرز منهم الكثير من رواة الحديث ومن القرّاء، كعكرمة غلام ابن العباس الذي اعتبر نفسه خزينة علم سيده، فأنّب ابن مولاه عندما رغب في بيعه قائلاً: «بعتني بأربعة آلاف دينار، بعت علم أبيك بأربعة آلاف دينار»[3]. و«كان ذكوان غلام عائشة زوجة النبي يؤم قريشاً، وخلفه عبد الرحمن بن أبي بكر لأنه أقرؤهم للقرآن»[4]، وأصاب عبد الله

(1) علي جواد، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج 8، سبق ذكره، ص 292.
(2) «من الحرف التي شاعت بين الرقيق الحجامة، ومن الحجامين الذين ورد اسمهم في الكتب «سالم الحجام»، وقد حجم الرسول وشرب دم المحجمة التي فيها دم الرسول تبرّكاً»، المصدر نفسه، ج 8، سبق ذكره، ص 292.
(3) ابن سعد، **الطبقات**، ج 5، سبق ذكره، ص 287.
(4) المصدر نفسه، ج 5، ص 287.

بن عمر نافعاً الديلمي في إحدى غزواته، فصار هذا المملوك من كبار الصالحين التابعين[1].

وقد تلقى هؤلاء الغلمان ثقافة دينية من أجل المساهمة في نشر الرسالة، وتعزيز الأمة برجال يساعدون الأحرار على ما استخلفوا فيه، احتذاء بما نصّ عليه هذا الدين من ضرورة المساواة بين الخلق، فاشتهرت أسماء العديد من العبيد مثل عكرمة وذكوان ونافع وكريب وغيرهم من الرجال الذين كوّنوا ليغدوا ألسنة سادتهم التي تنطق وسيوفهم التي تحارب الأعداء. وما شهرة هؤلاء المماليك إلا دليل على أن البروز مكوّن من مكونات الذكورة.

ولم تختلف ثقافة الجواري أيضاً عن ثقافة النسوة اللائي كن يحفظن القرآن والأحاديث في عصر الرسول، فبرزت منهن «بريرة» وهي من الجواري القلائل اللاتي مكنن من هذه الثقافة الدينية ومن القدرة على نشرها[2]، وعدّت من ربات العقل اللواتي لم يرَ الخلفاء حرجاً في مجالستهن وفي سماع مواعظهن، ومن المحدّثات اللواتي روى عنهن الرجال[3]. ويعود تميّز بريرة في نظرنا، إلى أنها جارية عائشة أم المؤمنين ومعلمتهم دينهم، فاستمدت بريرة مكانتها وشرعية تعليمها الدين للآخرين من مكانة سيدتها.

وهذا ما يثبت أن العصور الأولى للإسلام رمت إلى التأسيس لدين جديد يهدف إلى التقليص من حدّة الفوارق بين الناس، ويسعى إلى الإقناع بأنهم قد ولدوا أحراراً وسواسية مثل أسنان المشط، فكان تعليم الجواري والغلمان في هذه الحقبة التاريخية مشابهاً لما تعلمه الأحرار، إلا أن أخلافهم انبهروا في العصور اللاحقة، بما اكتشفوه عند انفتاحهم على الثقافات الأخرى، فطوروا ثقافة

---

(1) «وهو من المشهورين بالحديث، ومن الثقات الذين يُؤخَذ عنهم ويُجمَع حديثهم ويُعمَل به، وقال مالك: «كنت إذا سمعت حديث نافع عن ابن عمر لا أبالي ألا أسمعه من أحد»». ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج 5، سبق ذكره، ص 365.

(2) لم نذكر غيرها لأنها الوحيدة التي كانت أمة فيما عثرنا عليه في المصادر، أما البقية فقد عبّر عنهن أصحاب التراجم والطبقات بالموالي، فلم نعرف إن كن من الحرائر الموالي أو من المُعتَقات أو من الإماء.

(3) محمد رضا كحالة، **أعلام النساء**، ج 1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1977، ص 129.

مماليكهم ومملوكاتهم، لمواكبة العصر. غير أن هذه الثقافة لم تكن موحدة نظراً إلى انقسام المجتمع إلى خاصة وعامة.

وقد رأينا أن نبدأ دراستنا بالتطرّق إلى ثقافة جواري العامة وغلمانهم لنزرة مادة هذا العنصر مقارنة ببقية العناصر. ومن هنا تتولد إشكاليات عدة: هل كانت لجواري العامة وغلمانهم ثقافة ما؟ وكيف تعامل المالكون مع ثقافة مماليكهم بجنسيهما؟

II – ثقافة جواري العامة وغلمانهم

شحّت المصادر التي عدنا إليها بما يصوّر ثقافة جواري العامة وغلمانهم، وجلّ ما وصلنا أمثال وأبيات شعرية وأخبار قصيرة مبثوثة في كتب الأدب توضح لنا أن لهذا الصنف من العبيد ثقافة. وتوحي لنا مادة بحثنا بأن معارف الجواري مباينة لمعارف الغلمان وبأن موقف السادة من الجواري المثقفات مباين لنظرتهم إلى الغلمان المثقفين. وسنسعى فيما يلي إلى تبيُّن وجوه هذه الاختلافات والأسباب الكامنة وراءها.

لقد حكم المجتمع على الجارية أن تكون جاهلة، لا قدرة لها على التفكير، وعدّ «أصحاب القلم» الأمة رمز الغباء، وإليها ينسب كل تصرف أحمق[1]. وعدّت فصاحة هذا الصنف من الجواري وجهاً من وجوه العجب[2]. وبناء على ذلك أعتق السادة بعض الفصيحات[3]، واشتروا من كانت فصاحتها مقترنة

---

(1) «كيف يتمّ له ما هو فيه مع هذه الصفات التي تذكرها، والله لو كانت عجوزاً بلهاء أو أمة ورهاء أقيمت مقامه، لكانت الأمور على هذا السياق». التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، سبق ذكره، ص 55.

(2) «قال عمرو ابن العاص (43هـ): أعجبتني كلمة من أمة، قلت لها، ومعها طبق: «ما عليه يا جارية؟»، قالت: «ولمَ غطيناه إذن؟!»». المصدر نفسه، ص 55.

(3) «جاءت جارية لمنصور ابن مهران بمرقة هراقتها عليه، فلما أحس بحرها نظر إليها، فقالت: «يا معلم الخير، اذكر قول الله»، قال: «وما هو؟»، قالت: «﴿والكاظمين الغيظ﴾»، قال: «كظمت»، قالت: «واذكر: ﴿والعافين عن الناس﴾»، قال: «قد عفوت»، قالت: «واذكر قول الله تعالى: ﴿والله يحب المحسنين﴾» (آل عمران: 134/ 3)، قال: «اذهبي فأنت حرة»». المصدر نفسه، ص 246.

بالجمال[1]. وكأن المجتمع الذكوري أبى أن يقبل العبث بقوانينه، فسعى إلى احتواء هذه الظاهرة بطريقتين إذ أبعَد هذا الصنف من الجواري، بما أنهن خرجن عن الإطار الذي وضعن فيه و«فطرن عليه»، فقد أريد لهن أن يكن عاجزات عن ردّ الفعل ومتى خالفن هذا القالب أقصين عن المجموعة.

وضمت مجموعة ثانية من الإماء «المثقفات» إلى خدور الرجال، وهذا هو الوجه الآخر من وجوه الاحتواء، فقد يشتري الرجل الأمة التي يرى أنها مختلفة ومتميزة عن غيرها في نطاق حرصه على التنويع والتجديد.

ولعلّ هذا الذي دفع العديد من جواري العامة إلى تعليم أنفسهن، أي أنهن تثقفن لجلب انتباه الرجل، ولإثبات ذواتهن أمام أنفسهن وأمام المجتمع أساساً. وقد تمكنت بعض الإماء من احتلال مكانة في كتب الأدب وكتب التاريخ، وإن كانت ثانوية، فاعترف بعض الشعراء والمغنين بأخذ أصوات أكسبتهم ثروة وشهرة من جوارٍ سوداوات، وكانت هؤلاء الإماء واعيات بقيمة أشعارهن وألحانهن ولكنهن كن مقتنعات بعجزهن عن تبليغها إلى الأثرياء الذين يقدّرون أثمانها، فبعنها بأثمان بخسة[2].

وأشار بعض المؤرخين إلى محاولة بعض الجواري التوفيق بين رغبتهن في التعلم وبين ضرورة أداء واجباتهن على الوجه الأكمل. فكانت إحدى هذه الإماء إذا نوّمت مواليها تسري ليلاً، فتحضر مجالس الذكر، وتقطع لذلك أكثر من عشرين ميلاً[3].

وتعلقت مغربية أخرى بأحد رجالات الإباضية، وطلبت منه أن يعلمها مبادئ التوحيد[4]. ونجحت ثالثة في الوصول إلى فراش سيدها وفي إنجاب ولد منه لأنها كانت راوية حديث: «قال الحفّاظ إنها كانت تروي عشرة آلاف حديث، وقال ابن

---

(1) «أراد قاضٍ معاقبة جارية على التبرّج، فقالت: «سعد يجلد الناس في السماجة، وأنت تجلدهم في الملاحة، فأراد شراءها»». الأصفهاني، **الأغاني**، ج 6، سبق ذكره، ص 302.

(2) المصدر نفسه، ج 6، ص 500.

(3) عبد الإله بنمليح، **الرق**، سبق ذكره، ص 123.

(4) المرجع نفسه، ص 139.

الأبار (658هـ) إنها تسند حديثاً كثيراً (. . .) فأعجب بها سيدها وبعلمها وبفهمها واتخذها لفراشه»[1].

ولكن عدد هؤلاء الجواري قليل لأن وجودهن مخالف للصورة التي رُسِمت لهن، ولأن تعلمهن قد يعطّل قيامهن بواجباتهن، بخاصة إذا ما أدركنَ أنهن محرومات من حقوقهن. ومع ذلك أكسبهن انفتاحهن على المحيط الخارجي ثقافة، فطبيعة عملهن اقتضت خروجهن إلى الفضاء العام المخصص للذكور، بالإضافة إلى أن احتكاكهن بالرجال مكنهن من حرية وسعة اطلاع فلم يبقين رهينات ما يعلمهن إياه أسيادهن. وهذا ما أنتج علاقة متوترة بين المالك والمملوكة.

ولئن كان مصدر ثقافة الجارية والغلام واحداً وهو الفضاء الخارجي، فإن الموقف الذي اتخذه السادة من هذه الثقافة مختلف. فلم يعدّ الغلام متجاوزاً لـ«الحدود الجندرية» لأن وجوده في هذا الفضاء أمر عادي باعتباره ذكراً. ولكن عبوديته هي التي طرحت إشكاليات عدة لدى السيد، فكيف نُظِر إلى الغلام «المثقف» وإلى أي حدّ ساعده علمه في تحسين وضعيته الاجتماعية وفي توطيد علاقته بالأحرار؟

أُثِر الغباء عن غلمان العامة مثلما أُثِر عن الجواري، وتعددت الأخبار المصوِّرة لحمقهم[2]. وجُعِل السفر المنبع الوحيد لثقافة هؤلاء، وعدّ ما تعلموه دَيناً عليهم ينقلونه إلى أسيادهم قضاء لحقوق الاسترقاق: «إن العبيد من شأنهم إتحاف مواليهم بما يشاهدونه من سفراتهم من عجائب واطّلاعهم على ما يرونه في غزواتهم من غرائب ليقضوا بذلك حقوق الاسترقاق»[3]. ورفض الشعراء الأحرار، من ناحية أخرى، أن يقول الغلمان الشّعر لسان العرب ورمز الأصالة والحرية: (الوافر)

وَخَيْرُ الشعر أكْرَمُهُ رِجالاً   وَشَر الشعر ما قالَ العَبيدُ[4]

---

(1) المقري، **نفح الطيب**، ج 3، سبق ذكره، ص 138-139.
(2) ابن الجوزي، **أخبار الحمقى والمغفلين**، سبق ذكره، ص 43، 185، 187.
(3) القلقشندي، **صبح الأعشى**، ج 14، سبق ذكره، ص 158.
(4) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 6، سبق ذكره، ص 266.

وحذّر عثمان ابن عفان (23-35هـ) منذ العصور الإسلامية الأولى من اقتناء عبد قادر على هجاء أهله إذا غضب وعلى التغزّل بنسائهم إذا شبع[1]. وقد تعجب الأمويون من قدرة نُصَيْب الشاعر الأسود على الإبداع في قول الشّعر[2]. ولكن هذه النظرة لم تمنع بعض غلمان العامة من تثقيف أنفسهم ومن التعلم من أجل فرض الذات مثل معبد اليقطيني (ت 126هـ)[3]، أو ابن عائشة (ت 100هـ)[4]، وابراهيم بن الحائك غلام النوري[5]، وياقوت بن عبد الله الرومي الجنس والمولد الحموي المنشأ (ت 626هـ)[6]. وقد عُتِق جلّ هؤلاء العبيد، ولم نلمس في فكّ رقبتهم إقصاء أو رغبة في الامتلاك مثلما لمسناه مع جواري العامة، بل عدّ هذا العتق إكراماً وإجلالاً لهذه الموهبة وصوناً لها من أن تكبل بقيود العبودية.

ولزم بعض هؤلاء الغلمان بعد عتقهم مجالس الخلفاء والأمراء. فتغيرت حياتهم كلياً بفضل الفنّ والموهبة التي أصرّ «أصحاب القلم» على إبرازها باعتماد ألفاظ مثل «مطبوع»، وكأن هذا الطبع يعفي صاحبه من بذل مجهود جبار ليتعلم، ومن ثم يحتاج المجتمع هذا الغلام الموهوب سنداً يشد على أيدي الرجال.

ومن هذا المنظور كانت العبودية حلاّ ارتضاه المجتمع الذكوري ليدرج فيه كل من لا تجتمع فيه صورة الرجل الكامل الجامع بين الذكاء، والشجاعة، والفحولة، والإبداع، وسرعة البديهة وغيرها من الصفات التي أشرنا إليها في الباب السابق.

---

(1) «إنما حظّ أهل العبد الشاعر منه إذا شبع أن يشبب بنسائهم وإذا جاع أن يهجوهم». ابن قتيبة، **الشعر والشعراء**، ج 1، سبق ذكره، ص 320.

(2) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 1، سبق ذكره، ص 259-264.

(3) المصدر نفسه، ج 14، سبق ذكره، ص 330.

(4) المصدر نفسه، ج 14، ص 395.

(5) «غلام عامي مطبوع تقع له التوريات المليحة المتمكنة المطبوعة الجيدة، لا سيما في الأزجال والبلاليق بحيث أنه كان في ذلك غاية لا تدرك في المقاطيع الشعرية». الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ج 6، دار صادر، بيروت، 1973، ص 173-174.

(6) «أسِر من بلاده صغيراً، وابتاعه ببغداد رجل تاجر يعرف بعسكر بن أبي نصر إبراهيم الحموي، وجعله في الكتاب لينتفع به في تجارته، وكان مولاه عسكر لا يحسن الخطّ ولا يعلم شيئاً سوى التجارة، ولما كبر ياقوت قرأ شيئاً من النحو واللغة، وشغله مولاه بالأسفار في متاجره. . .» ثم أعتق. ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج 6، سبق ذكره، ص 127.

وقد كان أصحاب القلم والقرطاس متسامحين مع الغلمان في هذا المجال، فأخرجوا من ربقة العبودية كل من أثبت جمعه لصفات «الرجل الكامل»، ورغم كل هذا فإن المجتمع الذي أكرم العبد العالم بالعتق لم يقبل بالمساواة التامة بين من مسّهم الرقّ في يوم من الأيام، والعلماء المتجذرين في الحرية، فقد تحدّث القاضي جمال الدين القفطي في كتابه عن ياقوت الحموي مستعملاً كلمة المملوك مرات عديدة[1]، وهو ما يؤكد أن الأحرار يرفضون مساواتهم بالمعتقين مهما أبدعوا.

وتشبه هذه الحالة وضعية المهاجرين الذين فقدوا علاقتهم الحميمة بموطنهم الأصلي دون أن يندمجوا اندماجاً كاملاً في المجتمع الجديد الذي لا ينسى أبداً أنهم غرباء عنه[2]. ومثّل عبيد العامة في كل الأحوال أقلية، ولم يشكلوا ظاهرة اجتماعية تلفت الأنظار لأن في ذلك خرقاً لنظام المجتمع الذي سنته الثقافة، إذ تختلط الحدود بين الأحرار والعبيد وبين المالك ومن كان مملوكه في يوم من الأيام، وهو ما يأباه الأحرار الذين يسعون إلى إقصاء المغاير.

ويختلف الأمر عند الحديث عن جواري الخاصة وغلمانهم. فقد مُلِئت المنازل والقصور منذ العصر العباسي بهؤلاء تعبيراً عن الانتقال من طور البداوة إلى طور «الحضارة»، وتنوعت بالتالي المعارف التي تلقوها، وتعددت مواطن حضورهم في المدونة العربية، فكان وجودهم في حدّ ذاته «ظاهرة ثقافية»، واختلفت نظرة ممثلي الأدب العالم إليهم باختلاف ثقافتهم واختلاف تأثيرهم في المجتمع.

III – ثقافة جواري وغلمان الخاصة

يتبيّن الدارس لكتب التاريخ وكتب الأدب وجود تشابه كبير بين تثقيف عبيد الأثرياء وعبيد القصور، لهذا لن نفصل بينهما، وبخاصة أن هذا التثقيف غير ذي

---

(1) المصدر نفسه، ج 6، ص 131-138.

(2) C. Camilleri, « Les stratégies identitaires des immigrés », in J. C. Ruano-Borbalan, *L'identité: L'individu, le groupe, la société*, pp. 253-257.

صلة بالحياة السياسية. وقد عكس التعليم التأثر الكبير بالحضارات الأخرى التي انفتح عليها المجتمع الإسلامي، وكان وجود هؤلاء الجواري وتثقيفهن مظهراً من مظاهر هذا الانفتاح، وارتبط تعليمهن من ناحية ثانية ارتباطاً وثيقاً بالدور الذي اقتنين من أجله وهو الترفيه عن السيد. فما مميزات الثقافة التي تلقتها الجارية، وإلى أي مدى كان تعليمها مستجيباً لما يشترطه المجتمع في المرأة؟

اتّخذ تثقيف الجارية المدخرة للخاصة بُعداً مغايراً ومختلفاً عن أبعاد تثقيف جارية العامة لنفسها الذي عدّ وجهاً من وجوه السعي إلى إثبات الذات في بيئة ترفضها. فزخرت البلاطات بالجواري المنتميات إلى حضارات مختلفة والحاملات لمهارات متنوعة، ولهذا أباح المجتمع تكثيرهن وشجّع على تكاثرهن، ليتمتع بهن الرجال. إنهن ملك يمين مبدع خلاق قادر على إدخال البهجة عليهم.

فعمد بعض الخاصة إلى إحضار مغنين لجواريهم علموهن أصول الغناء والشّعر وغيرها من العلوم. وظلت أغلب هؤلاء المملوكات مغمورات في خدور أسيادهن، كرياض أمة أبي حماد الذي «عاشر إسحاق وبره وهاداه، فأخذت عنه غناء كثيراً، وكانت محسنة ضاربة كثيرة الرواية. وماتت رياض هذه مملوكة لمولاها لم تخرج من يده ولا شُهرت ولا روي لها خبر»[1].

وجمع آخرون مجموعة من الجواري في بيوتهن، فعلمت القديمة منهن الجديدة، «وكانت الجارية إذا تفرست فيها النجابة، أُحضِرت لها الملحنة لتلقي عليها ما تعرف من ثقيل أو خفيف، وتأخذها بمأخذ غير ذفيف[2]، تقيم معها شهراً كريتاً[3]، قبل أن تلقن كذباً حنبريتاً[4]: بيتاً من الغزل أو بيتين»[5]، وهكذا تنشأ بينهما علاقة أمومة وصداقة[6]. وكانت هؤلاء الجواري اللواتي يتعلمن في بيوت

---

(1) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 8، سبق ذكره، ص 407.

(2) «الذفيف: السريع الخفيف». ابن منظور، **لسان العرب**، سبق ذكره، (ذ-ف-ف).

(3) «حول كريت أي تام العدد وكذلك اليوم والشهر». المصدر نفسه، (ك-ر-ت).

(4) «كذب حنبريت: كذب خالص لا يخالطه صدق». المصدر نفسه، (ح-ن-ب-ر-ت).

(5) المعرّي، **رسالة الغفران**، دار صادر، بيروت، د.ت، ص 87.

(6) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 14، سبق ذكره، ص 329.

أصحابهن ملكاً خاصاً لأسيادهن، لم يعرفن ولم يخرجن إلى دائرة الضوء. ولكن هذه الحالات محدودة ولم تنتشر في المجتمع انتشار ظاهرة توليد الجواري والمتاجرة بهن، إذ كان السيد الذي يمتلك جارية مليحة الوجه شجية الصوت يسعى إلى تعليمها وتهذيبها ليبيعها ويجني من ورائها أموالاً طائلة[1].

وأدت وفرة الجواري وكثرة الإقبال عليهن إلى انتشار دور المقينين التي فتحت الباب واسعاً للمختصين الذين تولوا توليد القيان[2]. وكانت هذه المدارس مراكز تعلمت فيها الجواري المغنيات اللغة العربية استعداداً لاستيعاب الدروس، فأصبحن مغنيات مبدعات، وشاعرات قادرات على منافسة الرجال في هذا المجال[3].

واستوجبت عملية اختيار الجواري اللواتي سيتمّ إعدادهن دقة وخبرة كبيرتين من المقين الذي يجب أن يكون «مشرّفاً قديراً يعلم ويفهم أصول المهنة وأسرارها وطلب القوم واهتمامهم، ويكون لديه من أسباب الفطنة والذكاء في توسّم المهارة والنجابة في الجواري»[4]، ويبدو أن هذا الاختيار تمّ بحسب مقاييس الجمال، والذكاء، ورخامة الصوت أساساً.

وقد اشترى النخّاسون القيان بأثمان بخسة دراهم معدودات وعلموهن، أي أن القينة كانت «تؤخذ من أسواق النخّاسة (. . .) التي تمد (دور النخّاسين) بالمادة الخام من الجواري اللواتي يقع عليها المقينون، ويتفرسون فيهن دلالات النجاح وإمارات النجابة فيشترون منهن ما يرون مناسباً، منتقلين بهن إلى دورهم وبيوتهم

(1) «كانت دنانير لرجل من أهل المدينة وكان خرجها وأدبها، وكانت أروى الناس للغناء القديم، وكانت صفراء صادقة الملاحة، فلما رآها يحيى وقعت بقلبه، فاشتراها». المصدر نفسه، ج 18، ص 305. «وكانت فريدة مولدة نشأت بالحجاز، ووقعت إلى آل الربيع، فتعلمت الغناء في دورهم». المصدر نفسه، ج 4، ص 337. «ولدت فضل في دار رجل من عبد قيس باعها بعد أن أدّبها وخرّجها، فاشتريت، وأهديت إلى المتوكل». المصدر نفسه، ج 21، ص 44.

(2) ليلى حرمية، **القيان والأدب في العصر العباسي الأول**، ص 41-60.

(3) المرجع نفسه، ص 41.

(4) علي محمد هاشم، **الأندية الأدبية في العصر العباسي**، سبق ذكره، ص 277.

لتبدأ عملية التربية والإعداد»[1]. وكان التعليم يقوم على التلقين[2] والتحفيظ أو المطارحة أساساً[3]، شأنه شأن كل تعليم في ذلك العصر.

ووجدت مراكز توليد الجواري أساساً في المدينة[4]، وفي البصرة[5]، وفي اليمامة[6] وغيرها. وتجمّع في هذه المراكز النخّاسون الذين أدّبوا الجارية وخرجوها. ولا يمكن أن تتخرج الجارية[7] دون حضور دروس إجبارية[8] عند أساتذة يُدِن لهم بالجميل[9]. وكان الرجال يبعثون جواريهم إلى هذه المدارس ليتعلمن فيها[10]. ومثّلت بيوت المقينين مراكز التدريس الأساسية التي تنافس

---

(1) المرجع نفسه، ص 218.

(2) «قالت جارية لمن جادلها في إعراب كلمة: «هكذا لقنني المازني (ت 249هـ)»». ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ج 2، سبق ذكره، ص 263. وفي رواية أخرى «لا أقبل هذا ولا أغيّره، وقد قرأته كذا على أعلم الناس بالبصرة». ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج 1، سبق ذكره، ص 284.

(3) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 5، سبق ذكره، ص 151.

(4) ومنها تخرّجت شارية، (المصدر نفسه، ج 16، ص 272) وفضل (المصدر نفسه، ج 19، ص 199) ومتيم (المصدر نفسه، ج 7، ص 212).

(5) التي أنتجت بذل (المصدر نفسه، ج 7، ص 53) ودنانير (المصدر نفسه، ج 18، ص 305) وحبابة (المصدر نفسه، ج 15، ص 85).

(6) التي خرّجت عنان. المصدر نفسه، ج 23، ص 66.

(7) «تخرّج هو المصطلح المعتمد للدلالة على إتمام التعلم «أدّبها وخرّجها»». المصدر نفسه، ج 15، ص 85 - ج 18، ص 305 - ج 19، ص 199. (ولكن هذا المعنى غير موجود في دلالة (خ-ر-ج) في **لسان العرب**).

(8) «إن جواريك اللواتي في ملكي قد تركن الدرس من مدة فأحب أن تدخل إليهن فتصلح من غنائهن». المصدر نفسه، ج 15، ص 240.

(9) «فلما صنعت دنانير لحنها أحضر لها صاحبها أستاذها الموصلي ليختبر صحة صناعتها وجماليتها». المصدر نفسه، ج 18، ص 304. وعلمت إحداهن بحضور أستاذها إلى مجلسها فخرجت إليه من وراء الستارة وقبّلته. المصدر نفسه، ج 5، ص 127. وأحست سلامة أن حبابة تكبّرت عليها لحظوتها عند الواثق، فقالت لها: «أين تأديب الغناء وحقّ التعليم». المصدر نفسه، ج 15، ص 196.

(10) قال الأصفهاني متحدثاً عن عريب «أخرجها (مولاها) إلى البصرة، فأدّبها، وخرّجها، وعلّمها الخطّ والنحو والشّعر والغناء فبرعت فيه حتى قالت الشّعر». المصدر نفسه، ج 21، ص 44.

أصحابها من أجل جلب من يعلّم الجواري دروساً متنوعة ويحضّرهن من أجل تقديمهن إلى السادة. واستقل بعض المغنين والشعراء بعملهم فعمدوا إلى تكوين الجواري بعيداً عن بيوت النخّاسين سعياً إلى كسب الأرباح الطائلة[1].

وعدّ إبراهيم الموصلي (ت 188هـ) أول وأبرز من «علّم الجواري المثمنات الحسناوات وبلغ بالقيان كل مبلغ ورفع من أقدارهن[2]». وقام تعليمه على تكرار الأغاني على الجواري حتى يحفظنها[3]، فارتفعت بذلك أثمانهن[4]: (الخفيف)

قلت لما رَأَيْتُ مَوْلَى أمان قَدْ طَغَى في سَوْمِه بها طغيانا
لا جازَى الموصلي أبا إسـ حاق عنا خيراً ولَا إحْسانا

وكان إبراهيم يعلم جواريه وجواري غيره. وواصل ابنه إسحاق (ت 235هـ) مسيرته إلا أنه كان يعلم جواري غيره دون جواريه[5]، وكان الناس يعاشرونه ويهادونه لتأخذ عنه جواريهم[6]، وأسس شركة مع يزيد حوراء (ت 185هـ) الذي «اشترى عدة جواري وشاركه فيهن وقال له: «علمهن فما رزق الله فيهن من ربح فهو بيننا»»[7]، وهذا يعني أن المعلمين والتجار كانوا يشترون الجواري السواذج بأثمان بخسة ويبعونهن بأسعار مرتفعة.

ولم يقتصر تعليم الجواري على إبراهيم وابنه، بل عمد النخّاسون إلى جلب الشعراء والمغنين إلى جواريهم ليتعلمن منهم[8]، وأودع آخرون جواريهم عند

---

(1) «كان معبد يعلّم الجواري ويبيعهن». المصدر نفسه، ج1، ص 69. وكان يعلّم جواري الخاصة بمقابل مادي. المصدر نفسه، ج 1، ص 70-72.
(2) المصدر نفسه، ج 21، ص 44.
(3) المصدر نفسه، ج 5، ص 118، 151.
(4) المصدر نفسه، ج 5، ص 116.
(5) المصدر نفسه، ج 5، ص 178.
(6) المصدر نفسه، ج 8، ص 407.
(7) المصدر نفسه، ج 3، ص 246.
(8) «كان حرب الثقفي نخّاساً وكانت له جارية مغنية، وكان الشعراء والكتّاب وأهل الأدب ببغداد يختلفون إليها يُسمعونها». المصدر نفسه، ج 18، ص 422. «كان فحول الشعراء يساجلون عنان ويقارضونها فتنتصف منهم». المصدر نفسه، ج 23، ص 66. «كان عبد الرحمن بن =

معلمين، وتابعوا تقدّم دراستهن. قال أحدهم: «إن جواريك اللواتي في ملكي قد تركن الدرس من مدة وأحب أن تدخل عليهن وتصلح من غنائهن»[1]. وتولى بعض السادة تعليم جواريهم بأنفسهم[2] وتعمد آخرون التزاور لتبادل تجارب الجواري في الغناء والألحان[3].

ولم يكن تعليم الجواري الغناء حكراً على الرجال فحسب، بل كانت المغنيات المقتدرات يتولين تخريج زميلاتهن، فعلّمت سلامة حبابة[4]، ودرست بذل - أستاذة كل محسن ومحسنة[5] - متيم[6]، وخرجت جميلة (125هـ) عقيلة العتقية والشماستين خُليدة ورُبيحة[7]، وكانت بالإضافة إلى اشتغالها بتعليم الجواري تقابل الناس بالمواعيد لتعلّمهم الغناء ولتفسح لهم المجال للاستمتاع بالأغاني، وكانت تمنح المغنين فرصة للالتقاء بهم، ولتقييمهم[8]. وخرجت عريب جاريتها بدعة (302هـ) وشارية (277هـ) جاريتَها عرفان، لتصيرا علمين تمثّلان مدرستي غناء، فقد انقسم أهل الظرف في عصرهما صنفين «عريبية» و«شارية»، وكانت جاريتا المغنيتين تتنافسان بحضور سيدتيهما[9].

= حسان (ت 104هـ) والأحوص بن محمد (ت 105هـ) يختلفان إلى سلامة، ويرويانها الشّعر، وينشدانها إياه». المصدر نفسه، ج 9، ص 92.

(1) المصدر نفسه، ج 15، ص 240.

(2) «دخلت يوماً على الواثق (127-132هـ) وهو خليفة ورباب في حجره جالسة، وهي صبية وهو يلقي عليها شِعره (في الغزل) وهي تغنيه ويردده عليها، فما سمعت غناء قط أحسن من غنائهما جميعاً، وما زال يردده عليها حتى حفظته». المصدر نفسه، ج 20، ص 268 - ج 10، ص 360.

(3) «كان عبيد الله بن عبد الله بن طاهر (ت 300هـ) يراسل المعتضد بالله (279-289هـ) إذا استزار جواريه على ألسنتهم بذكر النعم وتفصيل مجاريها ومعانيها». المصدر نفسه، ج 9، ص 43 - ج 19، ص 148.

(4) المصدر نفسه، ج 15، ص 96.

(5) المصدر نفسه، ج 17، ص 35.

(6) المصدر نفسه، ج 7، ص 212.

(7) المصدر نفسه، ج 8، ص 353.

(8) المصدر نفسه، ج 8، ص 374.

(9) المصدر نفسه، ج 14، ص 395-396.

فصارت أمثال هؤلاء الجواري، بفضل عملية التخريج، مشروعاً استثمارياً جعل المغنين والنخّاسين لا يترددون في الإنفاق عليهن ما داموا سيكسبون من ورائهن المبالغ الطائلة[1].

وأنتج تعليم الجواري مغنيات متمكنات من الموسيقى تعلمنها وعلمنها، بل ميزت بعضهن بين الأشعار الخفاف التي تصلح للابتداء وبين التي تستوجب قدراً أكبر من المهارة[2]، وهذا يعني أنهن خرجن من تبعيتهن للذكور. ولكن معرفة القينات بالموسيقى كانت مقتصرة أساساً على ما يتسم باللين والرقة.

وكان إسحاق الموصلي أشدّ حرصاً من أبيه في اختيار الألحان التي تطرح على الجواري، فقد أعجب الواثق (227-232هـ) بلحن صنعه «الأستاذ» وعزفه بعود فاسد فأمره بطرحه على الجواري، فقال له: «هيهات يا أمير المؤمنين هذا لا تعرفه الجواري ولا يصلح لهن، ما زلت أستصلحه بضع عشرة سنة حتى لم يبقَ في الأرض موضع على طبقة من الطبقات إلا وأنا أعرف نغمته كيف هي والمواضع التي يخرج النغم كله منه فيها من أعاليها إلى أسافلها وكل شيء منها يجانس شيئاً غيره وهذا شيء لا تفي به الجواري»[3].

فالقيان، وإن كن يعلمن الغناء وفنونه، فإنهن لا يقدرن على إتقان كل الألحان والأغاني ولا بدّ لهن من الألحان «اللينة»[4] حتى لا ينافسن الفنانين المتقنين لجميع أنواع الألحان والموسيقى، لأن الرجال يبحثون عن هذا اللين في أوقات هزلهم وصدقهم مع أنفسهم وحين يخلعون قناع الجدية والرصانة، ولهذا طرب الحاضرون عند سماع المغنين المبدعين في المجلس الغنائي العظيم الذي عقدته جميلة بعد عودتها من الحج لكنهم تفاعلوا مع غناء الجواري أكثر[5].

---

(1) «كان لإبراهيم الموصلي من الجواري الودائع لأخوانه ثمانون جارية ما منهن واحدة إلا ويجزي عليها من الطعام والكسوة والطيب ما يجري لأخص جواريه، فإذا ردّت الواحدة منها إلى مولاها وصلها وكساها». المصدر نفسه، ج 5، ص 112.

(2) حسن حسني عبد الوهاب، **ورقات**، ج 2، سبق ذكره، ص 232.

(3) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 5، سبق ذكره، ص 185.

(4) المصدر نفسه، ج 5، ص 184.

(5) «فلما كان اليوم الثالث، اجتمعت الناس، فضُرِبت ستارة، وأُجلِست الجواري كلهن فضربن =

واللين من صفات الأنوثة التي يسعى إليها الرجل لأنها مرتبطة بالجنسانية، فـ «الغناء الحَسَن من الوجه الحَسَن والبَدَن الحسن أحسن والغناء الشهي من الوجه الشهي أشهى، وكذلك الصوت الناعم الرخيم من الجارية الناعمة الرخيمة (. . .) وكم بين أن يُسمع الغناء من فم تشتهي أن تقبله وبين فم تشتهي أن تصرف وجهك عنه (. . .) الرجال دخلاء على النساء في الغناء»[1]. وقد جعل الجاحظ الغناء خاصاً بالإناث لما يستوجبه من لين صوت ولين جسد، فيشترك جمال الجسد وحسن الصوت في رسم صورة الأنثى اللينة التي يعشقها كل رجل.

وهكذا ارتبطت الألحان اللينة بصناعة النساء، واضطر بعض من تميز بصناعة لينة إلى نسبة ألحانه إلى نسائه لكي لا يُقدح فيها. فقد كانت صنعة إبراهيم بن المهدي (ت224هـ) لينة مؤنثة[2]، «فكان إذا صنع شيئاً نسبه إلى شارية وريق لئلا يقع عليه طعن أو تقريع»[3]. ومن هنا يبدو الميز واضحاً بين ما هو أنثوي لين مستَحب من صاحبته، وما هو ذكوري عُرض للوم والتقريع لأنه اتّسم بالليونة.

وحتى تجيد الجارية الغناء وتتقنه تلقت الجارية معارف متعددة، فعُلمت الخطّ والنحو والغناء وقراءة **القرآن** ورواية الأشعار وقولها[4] ولعب الشطرنج والنرد[5]، ولُقنت «كيفية الكلام والحركة والصمت والاحترام والتبرج والزينة وحسن

= وضربت، فضربن على خمسين وتراً، فتزلزلت الدار ثم غنت على عودها وهن يضربن فدمعت أعين كثيرين منهم حتى بلّ ثوبه وتنفس الصعداء، ثم قالت للجواري: «أكْفُفْن»، فكفَفْنَ». المصدر نفسه، ج 8، ص 374.

(1) الجاحظ، **الرسائل**، «كتاب النساء»، ج 3، سبق ذكره، ص 144.

(2) «حدّثت ريق جارية إبراهيم بن المهدي خرجت يوماً إلى سيدي وقد صنع لحنه (. . .) وجارية لنا رومية أعجمية لا تفصح في أقصى الدار تكنّس، وهو يطرح الصوت على شارية، والأعجمية تبكي أحرّ بكاء سمعته قط، فجعلت أعجب من بكائها وأنظر إليها حتى سكت، فلما سكت قطعت البكاء، فعلمت أن هذا من غلبته بحسن صوته لكل طبع فصيح أو أعجمي». الأصفهاني، **الأغاني**، ج 10، سبق ذكره، ص 336.

(3) المصدر نفسه، ج 10، ص 308-309.

(4) المصدر نفسه، ج 9، ص 92.

(5) المصدر نفسه، ج 21، ص 44.

الملبس»[1]، كل هذه العلوم وهذه «الآداب» تعلمتها الجارية لتجيد التواصل مع الرجال بعامة ومع سيدها، بخاصة إذا كان خليفة، ولتصير بضاعة فريدة يتنافس الرجال في اقتنائها.

وتجاوز بعضهم هذه الفنون ليجعل جاريته جامعة لعلوم الدنيا والدين. وجسّدت الجارية «تودد» المثال المنشود للجواري «العالمات»، فقالت لهارون الرشيد معرّفة نفسها: «أعرف النحو، والشِّعر، والفقه، والتفسير، واللغة. وأعرف فنّ الموسيقى، وعلم الفرائض، والحساب، والقسمة، والمساحة، وأساطير الأولين. وأعرف القرآن العظيم، وقرأته بالسبع، والعشر، وبالأربع عشرة، وأعرف عدد سوره، وآياته، وأحزابه، وأنصافه، وأرباعه، وأثمانه، وأعشاره، وسجداته، وعدد أحرفه. وأعرف ما فيه من الناسخ، والمنسوخ، والمدنية، والمكية، وأسباب التنزيل. وأعرف الحديث الشريف دراية ورواية، المسند منه والمرسل. ونظرت في علوم الرياضة، والهندسة، والفلسفة، وعلم الحكمة، والمنطق، والمعاني، والبيان. وحفظت كثيراً من العلم، وتعلقت بالشِّعر، وضربت العود، وعرفت مواطن النغم فيه، ومواقع حركات أوتاره وسكناتها. فإن غنيت أرقصت وفتنت، وإن تزينت وتطيبت فتنت»[2].

وبانتقال العرب إلى الأندلس ودخول العديد من الجواري المشرقيات إلى هذه البلاد ازدهرت تجارة الرقيق ازدهاراً كبيراً[3]. وكانت ثقافة الجواري الداخلات

---

(1) علي محمد هاشم، **الأندية الأدبية في العصر العباسي**، سبق ذكره، ص 220.

(2) **ألف ليلة وليلة**، ج 2، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، 1999، ص 8. ونحن نؤيد المنصف بن حسن في وجود تطابق كلي بين الأفكار والمعلومات التي استخدمها الرواة لصياغة صورة العبد وبين ما كتبه رموز «الأدب الرفيع» أو المثقفون حول الرق. المنصف بن حسن. **العبيد والجواري في حكايات ألف ليلة وليلة**، سبق ذكره، ص 144. إلا أننا لا نستطيع التمييز بين حدود الواقع والخيال.

(3) «ذكر بعض الرواة أنه كان بالأندلس جارية من هؤلاء الجواري المتقدم ذكرهن عند الوزير أبي الحسن المعروف بالمصحفي. فما أبصرت عيناه قط بأكمل منها قدّاً، ولا أصبح خدّاً، ولا أحسن مبسماً، ولا أملح أجفاناً، ولا أتم محاسن، وكان الوزير المذكور مولَعاً بها بخيلاً بمفارقتها، وكانت هذه الجارية مع تمام محاسنها وبديع جمالها إذا تكلمت أسحرت سامعها =

إلى الأندلس متنوعة المشارب، فمنهن المحدّثة[1]، ومنهن الشاعرة والمغنية[2]، ومنهن الأديبة الفصيحة العارفة بالبيان[3]، وانتشرت ظاهرة التقيين في الأندلس، وخضعت الجواري لدروس محددة تماماً مثلما هو الأمر في المشرق، فكانت كل جارية بالأندلس تباع بدفتر محفوظها[4]، بعد أن تلقت تعليمها على أيدي العجائز من القيان[5] أو في بيوت النخّاسين[6]، فعلّمن الدروس ذاتها التي تلقتها قيان المشرق، وامتحن في العديد منها قبل أن يُبعن، فبُعثن إلى من يختبر ذكاءهن، وسرعة بديهتهن، ومدى إلمامهن بالعلوم التي تلقينَ[7]. وكانت جواري أبي عبد

= لعذوبة ألفاظها وحلاوة منطقها، لأنها ربيت بمصر، فكانت بذلك تامة الصفات». الادريسي، **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**، ج 1، سبق ذكره، ص 31.

(1) «كانت عابدة المدنية أم ولد حبيب بن الوليد المرواني المعروف بدحون، جارية سوداء من رقيق المدينة حالكة اللون غير أنها كانت تروي عن مالك بن أنس إمام دار الهجرة وغيره من علماء المدينة، حتى قال بعض الحفاظ إنها كانت تروي عشرة آلاف حديث». المقري، **نفح الطيب**، ج 3، سبق ذكره، ص 396.

(2) «كانت قلم أندلسية الأصل، رومية، من سبي البشنكس، وحُملت صبية إلى المشرق، فوقعت بمدينة النبي وتعلمت هنالك الغناء فحذقته، وكانت أديبة ذاكرة حسنة الخطّ، راوية للشّعر حافظة للأخبار عالمة بضروب الآداب وكانت ثالثة علم وفضل في الحظوة عند الأمير عبد الرحمن صاحب الأندلس، كان يؤثرهن لجودة غنائهن ونصاعة ظرفهن ورقّة أدبهن وإليهن تنسب دار المدنيات في القصر». المصدر نفسه، ج 3، ص 396.

(3) «كانت قمر جارية إبراهيم بن حجاج اللخمي صاحب إشبيلية، وكانت من أهل الفصاحة والبيان، والمعرفة بصوغ الألحان، وجُلبت إليه من بغداد، وجمعت أدباً وظرفاً ورواية وحفظاً مع فهم بارع وجمال رائع، وكانت تقول الشّعر بفضل أدبها». المصدر نفسه، ج 3، ص 397.

(4) حسن حسني عبد الوهاب، **ورقات**، ج 2، سبق ذكره، ص 232.

(5) «بإشبيلية من مدن الأندلس علّمت عجائز محسنات الغناء لجوار مملوكات لهن مستأجرات عليهن مولدات، يشترين لسائر ملوك المغرب وإفريقية». المصدر نفسه، ج 2، ص 232.

(6) وأشهرهم أبي عبد الله المتطبب الكتاني. وردت أخباره في: ابن بسام، **الذخيرة**، ق 3، م 1، سبق ذكره، ص 320.

(7) «اسيقَت لابن صمادح (ت 384هـ) جارية لبيبة تقول الشّعر وتحسن المحاضرة، فقال: تحمل إلى الأستاذ ابن الفراء الخطيب (ت 526هـ) ليختبرها، وكان كفيفاً، فلما وصلته قال «ما اسمك؟»، فقالت: «غاية المُنى»، فقال لها: «أجيزي: (الخفيف) =

الله المتطبب الكتاني «عالمات حكيمات، منطقيات، فلسفيات، هندسيات، موسيقاويات، أسطرلابيات، معدلات، منجمات، نحويات، عروضيات، أدبيات، خطاطات»[1].

وابن الكتاني المتطبب هذا هو الذي بلغ معه تعليم الجواري مداه، استناداً إلى ما ورد في المصادر، فهو الذي خرج أثمن جارية في التاريخ العربي والتي أحجم الملوك عن شرائها لغلاء سومها. «وكانت واحدة القيان في وقتها لا نظير لها في معناها، لم يُرَ أخف منها روحاً، وأملح حركة، ولا ألين إشارة، ولا أطيب غناء، ولا أجود كتابة، ولا أملح خطاً، ولا أبرع أدباً، ولا أحضر شاهداً على سائر ما تحسنه وتدّعيه من السلامة من اللحن فيما تكتبه وتغنيه، إلى الشروع في عمل صالح من الطبّ ينبسط بها القول في المدخل إلى علم الطبيعة، وهيئة تشريح الأعضاء الباطنية، وغير ذلك مما يقصر عنه كثير من منتحلي الصناعة إلى حركة بديعة في معالجة صناعة الثقاف، والمجاولة بالجحفة، واللعب بالسيوف والأسنة والخناجر المرهفة، وغير ذلك من الألعاب المطربة التي لم يُسمع لها بنظير (...) وابتاع لها كثيراً من المحسنات المشهورات بالتجويد»[2].

وإلى جانب جواري هذا النخّاس اشتهر ذكر لبنى الكاتبة[3]، والعبادية جارية بن عباد[4]، والعروضية (ت 450هـ) مولاة أبي المطرف عبد الرحمن بن غلبون الكاتب[5]، وسارة الحلبية (ت 700هـ) التي جابت الأندلس والمغرب مادحة

= إسألوا غاية المُنى

فقالت: مَنْ كَسَا جِسْمِيَ الضنَى

وَأَرانِي مُوَلَّهاً سَيَقُولُ الهَوى أنا

فحكى ذلك لابن صمادح فاشتراها». المقري، **نفح الطيب**، ج 5، سبق ذكره، ص 205.

(1) ابن بسام، **الذخيرة**، ق 3، م 1، سبق ذكره، ص 320.

(2) المصدر نفسه، ق 3، م 1، ص 112.

(3) المقري، **نفح الطيب**، ج 5، سبق ذكره، ص 103.

(4) المصدر نفسه، ج 5، ص 202.

(5) «سكنت بلنسية، وكانت قد أخذت عن مولاها النحو واللغة لكنها فاقته في ذلك، وبرعت في العروض، وكانت تحفظ الكامل للمبرد والنوادر للقالي وتشرحهما». المصدر نفسه، ج 5، ص 103.

الأمراء والملوك[1] وغيرهن ممن لم يكتب لهن الخلود في المصنفات الأدبية.

وقد استفاد تعليم الجواري في الأندلس من التقيين في المشرق عند قدوم العديد من القيان المشرقيات أرض الأندلس فحاول النخّاسون تطوير هذه الصناعة، ويظهر أنهم نجحوا في ذلك، إلى حدّ أنهم صنعوا أستاذات يتعلم منهن الرجال العلوم الأساسية[2].

وحاولت ليلى حرمية تقصّي مراحل تعليم القينة، فرأت أنها «تتدرب أولاً على القراءة والكتابة وحسن الأداء بالاطّلاع على مخارج الحروف وعلم الخطّ العربي وقواعد الصرف والنحو، وكانت بعض الجواري يترددن على مجالس العلماء وحلقات النحويين للأخذ منهم (...) ويمكنها فيما بعد أن تتلقى دروساً في الشّعر مادة الغناء الأساسية (...) ثم تأتي بعد ذلك مرحلة التدريب على أداء اللحن وحفظ الأصوات (...) وكان أصحاب القيان يتنافسون في الحصول على الألحان الجيدة والطريفة لإلقائها على جواريهم ليحفظنها (...) ولا يقتصر التعليم على الغناء فقط بل يتعداه إلى تعليمهن فنّ العزف على الآلات الموسيقية والرقص»[3]. ولم يكن الرقص متاحاً لكل الجواري، بل تختار له الجارية «الخفيفة الحركة، الرشيقة القدّ وتدرّب تدريباً خاصاً (...) فيتم السهر على غذائها وتعليمها الرياضة وشتى الألعاب الاستعراضية»[4]، وقد تعلم القينات الأكثر نجابة وتميزاً بقية العلوم الأخرى[5].

---

(1) «شاعرة أديبة وطبيبة ماهرة، كانت تتعاطى كثيراً من الصناعات فتجيد ذلك، وتكتب الخطّ الجيد، وتحلّ الذهب بمعرفة وخبرة فتكتب به، وكانت تَفِد على الملوك والأمراء وكان لها إقدام في الكلام، مدحت المستنصر بالله الحفصي ومحمد بن محمد بن نصر بن الأحمر بالأندلس، والأمير أبا يوسف بن عبد الحق المريني بحضرة مراكش». محمد رضا كحالة، **أعلام النساء**، ج 2، سبق ذكره، ص 320.

(2) ذكر أبو داود سليمان بن نجاح (ت 496هـ) أنه قرأ **الكامل** للمبرد **والنوادر** للقالي على العروضية مولاة أبي المطرف، وأنه أخذ عنها العروض. المقري، **نفح الطيب**، ج 5، سبق ذكره، ص 103.

(3) ليلى حرمية، **القيان والأدب في العصر العباسي الأول**، سبق ذكره، ص 45-50.

(4) آمال قرامي، **الاختلاف**، سبق ذكره، ص 183-184.

(5) ويبدو أن تعليم الجواري تعليماً دقيقاً تراجع في العصور اللاحقة، وصار مقتصراً على =

ويحرص النخّاسون في عصور ازدهار هذه الصناعة على تنشئة الجارية على العلم والفنّ لأنهما يضاعفان قيمتها المادية، فقد عرضت شارية على إسحاق

= الجواري المرشحات للعيش في القصور. فكانت الجارية الهندية في عصور المماليك الأرفع سعراً «لحسنها ولطف أخلاقها وحفظها القرآن وكتابتها الخطّ وروايتها الأشعار والأخبار وجودة غنائها وضربها بالعود ولعبها الشطرنج»، بالإضافة إلى إلمام هذه الفئة من الجواري بفنون الإغراء، فتقول الواحدة منهن عند مفاخرة صُوَيحباتها: «آخذ قلب سيدي في ثلاثة أيام»، فتقول الأخرى: «أنا آخذ قلبه في يوم»، فتقول الأخرى: «أنا آخذ قلبه في ساعة»، فتقول الأخرى: «أنا آخذ قلبه في طرفة عين». المقريزي، **الخطط**، ج 2، سبق ذكره، ص 782. واستعملت بعض اللواتي تلقين تعليماً شاملاً، وبخاصة علم الفلك، علمهن من أجل التحكم في الحياة السياسية، إذ «كان للآمر (495-524هـ) قهرمانة كاتبة فاضلة تعرف أنواع العلوم، الطبّ والنجوم والموسيقى، حتى أنها كانت تعمل التحويلات وتحكم على الحوادث، فاحترزت على الأمور، ولم تزل تدبر على الأفضل بن أمير الجيوش حتى قتِل (ت 516هـ)». ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ج 5، سبق ذكره، ص 218. وكان اختيار ثقافة الجارية غائباً أو شبه غائب في هذه الحقبة التاريخية، إذ صار بإمكان المملوكة أن تصير محظية لمجرد إتقانها الغناء والضرب على العود. المصدر نفسه، ج 10، ص 149-154.

وكانت الجارية التي تلج القصر العثماني «تبدأ تدريباً شاقاً على آداب القصر والثقافة الإسلامية (. . .) أما الإماء فائقات الجمال والذكاء فكن يتدربن ليصبحن جواري، وكن يعلّمن الرقص وإلقاء الشّعر والعزف على الآلات الموسيقية وفنون الإثارة (. . .) ويعلّمن الكتابة والدين، ويدربن على مهارات عديدة منها الخياطة والتطريز والعزف على القيثار والغناء». أوليف كروتييه، **عالم الحريم خلف الحجاب**، سبق ذكره، ص 36. محمد بوذينة، **الحريم في قصور سلاطين آل عثمان**، منشورات محمد بوذينة، الحمامات، 1995، ص 31.

وكن بالإضافة إلى ذلك يتلقين «دروساً وتدريبات في الموسيقى على يد واحد من رجال القصر المتخصصين في هذا الفنّ، ولا يسمح لأحد من الرجال سوى المدرّسين والملحنين بالدخول إلى هذه المدرسة، وفي بعض الأحيان يذهبن إلى بيت المعلم لتدريبهن، وتلتزم الفتيات أثناء الدرس بتغطية وجوههن، وتكون الدروس في أيام محددة من الأسبوع. أما الآلات التي يتدربن عليها فكانت العود والكمان والناي والدف والطنبور والصاجات ثم أضيف إليها بعد ذلك البيانو والهارب». ماجدة صلاح مخلوف، **حريم القصر العثماني**، سبق ذكره، ص 38. وهذا ما يبيّن أنهن تعلمن بعد اختيارهن لا قبله، ما يؤكد تراجع صناعة الجواري وتخريجهن بعد العصر العباسي بعامة وبعد إبراهيم الموصلي بخاصة: (الوافر)

تَوَلى الموصلي فَتَوَلَّتْ ... بَشاشاتُ المَزاهِرِ والقِيانِ

الأصفهاني، **الأغاني**، ج 5، سبق ذكره، ص 169

فقيّمها بثلاثمئة دينار ثم استغلاها بذلك ولم يردها. وعرضت على إبراهيم بن المهدي فاشتراها وسلّمها إلى قيمته قائلاً: «خذي هذه الجارية ولا ترينيها سنة وقولي للجواري يطرحن عليها»، فلما كان بعد سنة أخرجت إليه، فنظر إليها وسمعها، فأرسل إلى إسحاق، فدعاه، وأراه إياها، وأسمعه غناءها، وقال: «هذه جارية تباع فبكم تأخذها لنفسك؟» قال إسحاق: «آخذها بثلاثة آلاف دينار وهي رخيصة بها»[1]، فتصير أمثال هذه الجارية حكراً على علية المجتمع القادرين على بذل أموال طائلة.

وكانت العديد من هذه المدارس حكراً على الأشراف والأغنياء[2]. وقد اضطر بعض من جرفهم التيار من «متوسطي الحال» إلى بيع أراضيهم لاشتراء القيان[3]. ودفع الكبرياء الذكوري آخرين إلى الاستدانة من أجل شراء هذا الصنف من الجواري المثقفات اللواتي تركت ثقافتهن حسرة ولوعة في نفوس العاجزين عن اقتنائهن فساعدهم أبناء جنسهم على الحصول على مآربهم لئلا تتهاوى صورة الفحل الشجاع الذي لا يقهر[4]. وتجلّى هذا الأمر، مثلاً، مع إبراهيم بن المهدي الذي عرضت عليه جارية بثمانية آلاف درهم ولم يكن له حينها دانق، فقال لابنه: «ويحك لقد أعجبتني والله هذه الجارية إعجاباً شديداً، وليس عندنا شيء»، فقال له: «نبيع ما نملك حتى الخزف ونجمع ثمنها»، فرفض وبعثه ليقترض ثمنها وثمن ملابسها من علي بن هشام، فبعث له هذا الأخير أضعاف المبلغ، إلا أن التاريخ

---

(1) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 16، سبق ذكره، ص 272.

(2) «كان يحيى ابن نفيس مولى بصبص (. . .) صاحب قيان يغشاه الأشراف ويسمعون غناء جواريه». المصدر نفسه، ج 15، ص 22. صوّر الأصفهاني تنافس النخّاسين في جلب الشرفاء من الحرفاء أيضاً في المصدر نفسه، ج 15، ص 42-43، 49.

(3) «كان (الفتى) يهوى جارية من جواري القيان يقال لها عُلَيّم (. . .) فباع الفتى بستاناً له (. . .) وضيعة (. . .) فاشترى الجارية بثمنها». المصدر نفسه، ج 13، ص 161.

(4) «اشترى عبد الله ابن جعفر جارية لشاب ناسك أحبها ولم يقدر على شرائها، فقبّل يديه ورجليه، وقال: «أنمت عيني، وأحييت نفسي، وتركتني أعيش بين قومي، ورددت إلي عقلي، ودعا له دعاء كثيراً، فقال: «يا غلام احمل معها مثل ثمنها لكي لا تهتم بك ولا تهتم بها»». المصدر نفسه، ج 17، ص 115-116.

فضح الضعف النفسي الذي مرّ به المهدي فنقِل على لسان الابن: «فلو طلعت عليه بالخلافة لم تعدل عنده تلك الدراهم»[1].

ورغم ارتفاع ثمن الجواري لم يفوّت الرجال على أنفسهم فرصة التمتع بجواري مبدعات لا في الغناء فحسب، بل في القدرة على تقييم آداء الآخرين أيضاً[2]، بعد أن استفادت بعضهن من تجربة أكثر من مدرسة في الغناء[3].

إلا أن هذا التكوين وحده لم يضمن للجارية مكاناً في جناح خليفة أو أمير، إذ تعرضت لامتحانات واختبارات في كل العلوم التي درستها، «فكانت الثقافة بالنسبة إليها بضاعة وتجارة تماماً كما هو حال جسدها، وهي ثقافة معروضة للفحص والاختبار»[4].

وقد تعددت وجوه هذا التقييم، فقد أهديت جاريتان إلى الرشيد بغية امتحانهما، فنادى الأصمعي (ت 216هـ) ليختبرهما وليكشف له مواهبهما، فسألهما عن حروف **القرآن**، وعن الشّعر والأخبار والنحو والعروض والغناء[5]. وعرضت الجواري بدفتر محفوظاتهن - عند قدومهن إلى إشبيلية - على من يصححه لهن من جهة العربية[6]، وطلبت الجارية تودد من هارون الرشيد أن يحضر إليها أكبر علماء البلاد ليختبروها[7]. وكانت التي تعرض على خليفة تسعى إلى جلب الانتباه بجمالها وبلباسها وبإظهارها لبراعاتها، فقد أدخلت حبابة جارية ابن مينا على يزيد بن عبد الملك (101-105هـ) في إزار له ذنبان، وبيدها دف ترمي به وتتلقاه وتتغنى[8]، فما هنئ له بال حتى صارت بين يديه بعد أن تولى الخلافة.

---

(1) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 16، سبق ذكره، ص 272.

(2) «سمع جواري المهدي غناء رجل فقلن: «هو مغنٍ محسن ولكنه لا يصلح للمطارحة لكثرة زوائده»». المصدر نفسه، ج 15، ص 239.

(3) «غنّت يوماً صلفة جارية زرياب بصنعة إبراهيم الموصلي، وكان المقتدر ابتاعها من زرياب». المصدر نفسه، ج 5، ص 116، 127.

(4) آمال قرامي، **الاختلاف**، ص 280-281.

(5) الجاحظ، **المحاسن والأضداد**، سبق ذكره، ص 295.

(6) حسن حسني عبد الوهاب، **ورقات**، ج 2، سبق ذكره، ص 232.

(7) **ألف ليلة وليلة**، ج 2، سبق ذكره، ص 8.

(8) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 15، سبق ذكره، ص 85.

وقد تحتل الجارية موقعاً في قلب سيدها بفصاحتها وسرعة بديهتها، مثل التي عرضت على الرشيد ليشتريها، فتأملها وقال لمولاها: «خذ جاريتك، فلولا كلف بوجهها، وخنس بأنفها لاشتريتها»، فلما سمعت الجارية مقالة أمير المؤمنين قالت مبادرة: «يا أمير المؤمنين اسمع مني ما أقول»، فقال: «قولي»، فأنشدت: (السريع)

مَا سَلِمَ الظَبْيُ عَلَى حُسْنِهِ كَلا وَلَا الْبَدْرُ الذي يُوصَفُ
الظَبْيُ فيهِ خَنَسٌ بَينٌ وَالبَدْرُ فيهِ كَلَفٌ يُعْرَفُ

فعجب من فصاحتها وأمر بشرائها[1].

وأُتيَ المأمون بجارية فائقة الجمال بارعة الكمال، وكان في رجلها عرج، فلما نظر إليها أعجبه جمالها وساءه عرجها، فقال للنخّاس: «خذ بيد جاريتك فلولا عرجها لاشتريتها»، فقالت: يا أمير المؤمنين «إني وقت حاجتك إلي تكون رجلي بحيث لا تراها»، فأعجبه جوابها وأمر بشرائها، وبإعطاء مولاها ما احتكم وحظيت عنده[2].

وجلبت فضل إعجاب المتوكل بمدحها إياه يوم أهديت إليه لتضمن لنفسها مكانة في حياته قائلة: (السريع)

إِسْتَقْبَلَ المُلْكَ إِمَامُ الهُدى عَامَ ثَلَاثٍ وَثَلَاثِينَا
خِلافَةٌ أَفْضَتْ إِلَى جَعْفَر وَهوَ إِبْنُ سَبْعٍ بَعْدَ عِشْرِينا
إِنا لَنَرْجو يَا إِمَامَ الهُدى أَنْ تَمْلِكَ الناس ثَمانينا
لَا قَدسَ اللهِ إِمْرِءًا لَمْ يَقُلْ عِنْدَ دُعائي لَكَ آمِينَا[3]

جمعت الجارية بحسب هذه الأخبار والأشعار علوماً متنوعة منها ما هو ديني، ومنها ما هو أدبي، ومنها ما هو علمي، ولكنها تعلمت هذا، غالباً، لفتنة الرجال ووظفت القينة ما تعلمته لإغواء السيد أساساً. وهذا يؤكده قول الجارية

(1) الأبشيهي، **المستطرف**، ج 1، سبق ذكره، ص 73.
(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 73.
(3) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 12، سبق ذكره، ص 200.

«تودد» بعد تعدادها للعلوم التي تتقنها: «فإن غنيت أرقصت وفتنت وإن تزينت وتطيبت فتنت»[1]. وتعددت أساليب الإغراء، فاحتجّت جاريتان بالآيات القرآنية بهدف إغواء هارون الرشيد عندما سألهما «من تبيت عندي منكما؟»، فقالت إحداهما: «أنا»، فقالت الأخرى: «لا بل أنا»، فقال للأولى: «وما حجتك فيما ادّعيتِ»، قالت: «قول الله ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ * أُوْلَٰٓئِكَ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾[2]»، ثم قال للثانية: «وما حجتك أنتِ؟»، قالت: «قول الله ﴿وَلَلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ ٱلْأُولَىٰ﴾[3]»[4]. ووظفت جاريتان غيرهما الحديث النبوي للفوز بليلة إلى جانب السيد، «فقالت الأولى: «حدّثنا مالك عن هشام بن عروة (146هـ) عن أبيه أنه قال «من أحيى مواتاً فهو له ولعقبه»»، فأجابتها الثانية: «حدثنا الأعمش (ت 148هـ) عن (...) عن عبد الله بن مسعود (32هـ) «الصيد لمن صاده لا لمن أثاره»»[5]. فكل هذه العلوم لم تُنسِ الجارية «وظيفتها» التي نشّئت من أجلها، وهي فتنة الذكور وإغواؤهم في أوقات هزلهم وتحللهم من كل القيود.

وافتخر النخّاسون بمدى قدرتهم على تعليم من هن ناقصات عقل ودين. وقال الكتاني في هذا: «أنا منبّه الحجارة فضلاً عن أهل الفدامة[6] والجهالة واعتبر ذلك بأن في ملكي الآن أربع روميات كن بالأمس جاهلات وهن الآن عالمات (...) وفي هذا أعظم الشهود أني نسيج وحدي»[7]. ويثبت لنا هذا القول أن تعليم الجارية هو جزء من مشروع ذكوري يسعى إلى استعراض قدرة بعض الرجال على تعليم هذا الصنف من جهة، وقدرة البعض الآخر على اقتنائه من جهة ثانية.

وقد اخترنا تتبع كيفية ممارسة أثمن جارية للمهارات التي اكتسبتها فوجدناها

---

(1) **ألف ليلة وليلة**، ج 2، سبق ذكره، ص 8.

(2) **القرآن**، الواقعة: 56/ 10-11.

(3) **القرآن**، الضحى: 93/ 4.

(4) ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج 6، سبق ذكره، ص 401.

(5) المصدر نفسه، ج 6، ص 402.

(6) «الفَدْم من الناس العيي عن الحجة والكلام، مع ثقل ورخاوة وقلة فهم». ابن منظور، **لسان العرب**، سبق ذكره، (ف-د-م).

(7) ابن بسام، **الذخيرة**، ق 3، م 1، سبق ذكره، ص 320.

«أخف - أملح - ألين - أطيب - أجود - أملح - أبرع»، والطيب واللين والرقة صفات صنفتها الثقافة في خانة الأنوثة. وتقصّينا كيفية لعب الجارية فألفيناها تعالج الثقاف بـ«حركة بديعة»، ووجدنا السيوف والأسنة والخناجر الحادة مرهفة - الأسلحة التي يتقاتل بها الرجال - قد استحالت «أنواع لعب مطربة». ولئن تعلمت هذه الجارية العلوم التي خصّ المجتمع بها الرجال وتمكنت من تحريك أسلحتهم، فإنها أسبغت عليها لمسة أنثوية، فكانت بذلك «واحدة القيان في وقتها لا نظير لها»[1].

ولا يميل جلّ الرجال، في الأغلب، إلى هؤلاء الجواري باعتبارهن نساء بل وسائط متعة. فقد وهب الرشيد الجارية تودد لسيدها بعد كل ما أبدته من علم وثقافة، وبعد تغلبها على كل العلماء الذين ناظرتهم في مجلسه[2]، ولم يفكر في الحصول عليها لأنه - في نظرنا - قد علم كل ما تخفيه هذه الجارية في جعبتها ولا حاجة له فيها.

وقد أُعجِب بعض الرجال بفكر المرأة وإبداعها، لا بجسدها، وبما تثيره من شهوة، فبالغ إبراهيم ابن المهدي، على سبيل المثال، في شراء الجواري ولو على سبيل الاقتراض، وعاملهن معاملة الأب لبناته، وقيل إنه «اقترض ثمن شارية من ابنته وملكها ولها سبع سنين، فرباها تربية الولد، حتى لقد ذكرت أنها كانت في حجره جالسة، وقد أعجب بصوت أخذته منه إذ طمثَت أول طمثها، فأحس بذلك، فدعا قيمة له، فأمرها بأن تأتيه بثوب خام، فلفه عليها»[3]. وروت ريق إنه كان يناديها أختي ويسمي شارية بنتي، وأنه لم يدخل بها بل دخل بها المعتصم[4]. وهذا ما يدفعنا إلى الحديث عن مواقف الرجال من هذا الصنف من الجواري المثقفات.

ويتمثل **الموقف الأول** من هؤلاء الجواري في المماهاة بين الجارية الأنثى

---

(1) المصدر نفسه، ق 3، م 1، ص 320.
(2) **ألف ليلة وليلة**، ج 2، سبق ذكره، ص 8-51.
(3) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 16، سبق ذكره، ص 274.
(4) المصدر نفسه، ج 16، ص 278.

والجارية الفنانة، فلا قيمة لعلم الأنثى الفنانة أمام رقتها، وهو ما نتبيّنه من وصف أحمد بن صالح جارية كاتبة، فقال: «كأن خطها أشكال صورتها، وكأن مدادها سواد شعرها وكأن قرطاسها أديم وجهها، وكأن قلمها بعض أناملها، وكأن بيانها سحر مقلتها، وكأن سكينها سيف لحظها، وكأن مقطها قلب عاشقها»[1].

ووصف القصار في هذا المعنى كاتبة اسمها علم: (البسيط)

أَفْدِي البَنانَ وَحُسْنَ الْخَط مِنْ عَلَمِ إذا تَقَمعْنَ بِالْحِناءِ وَالكَتَمِ
حَتى إذَا قابَلَتْ قِرْطاسَهَا يَدَها تَرى ثَلاثَةَ أَقْلامٍ عَلَى قَلَمِ[2]

فغابت ملامح العالمة وحضرت الأنثى الجذابة، إذ لم يرَ الأديبان في علمها إلا مثيراً جنسانياً تماماً مثل جسدها، ولعلّ هذا هو الهدف الحقيقي من تعليم القيان. ولا غرابة في ذلك، فقد اتفقت «ثقافات العالم على تهميش المرأة، ومصادرة حقوقها حتى في اللغة، وأعلنت أن «الرجل عقل والمرأة جسد»»[3]، وأفضت هذه القسمة إلى قسمة ثانية «حيث أخذ الرجل الكتابة واحتكرها لنفسه»[4]، وترك الكلام للمرأة، ولعلّ هذا ما دار في نفسية الكاتب والشاعر عندما كتبا عن المرأة وجعلاها موضوع إبداعاتهم، فإذا ما أمسكت القلم وكتبت الكلم، فإن ذلك لن يعدّ إبداعاً ولن ينظر إليه إلا باعتباره حركة من حركات الجسد، أو حكاية يكتبها الرجل وتجسدها المرأة. ولهذا ألفينا مِن العلماء مَن يشبّه الجارية المتمكنة من علمها بالرجل[5] تأكيداً ضمنياً منهم على أن العلم والكمال من ميّزات الذكور لا الإناث.

وتجلّى **الموقف الثاني** من هذه الفئة من الجواري في تمييز المملوكة على الحرة وتفضيلها عليها فيما يخص التعليم، فقد ميّز أصحاب القلم بين ما تتعلمه

---

(1) العسكري، **ديوان المعاني**، ج 1، سبق ذكره، ص 262.
(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 79.
(3) الغذامي، **المرأة واللغة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 1996، ص 7.
(4) المرجع نفسه، ص 7.
(5) «ما رأيت امرأة في نسك رجل مثلها». الجاحظ، **المحاسن والأضداد**، سبق ذكره، ص 295.

الحرة وما تتعلمه الجارية، و«كان القوم يعلّمون بناتهن القراءة والكتابة ويعلّمونهن الأدب والشّعر، ومن النادر أن تتعلم الحرة الغناء لكي يبقى تأديب الحرة محافظاً على ما عهد فيها من أمانة وتدين وما أباح لها دينها أن تتعلمه وتفهمه (. . .) أما الجارية فعليها أن تلم من كل أمر بطرف، وعليها أن تتعلم مجالسة الرجال من السادة وكبار الدولة وأهل العلم والأدب وأرباب الغناء والطرب، وأن تكون قادرة على مسايرة هؤلاء جميعاً لما يبدر منهم من حسن القول وسيئه[1]». وهكذا عُزِلت الحرة عن المشاركة في الحياة الثقافية مثلما أقصيت عن الحياة الاجتماعية، «وأُجبرت على العيش محجوبة بين أسوار بيتها»[2]، واضطرت بعض من أبدعت من الحرائر في مجال الغناء والطرب بخاصة إلى الاختفاء وراء جواريهن وعرض أعمالهن عن طريق اللواتي أسند لهن المجتمع «رخصة إبداع»[3].

فكان هذا التمييز بين الحرة والجارية سبباً في «كساد سوق الحرائر»[4]، إذ «انصرف عنهن الرجال وفارقوهن»[5]، بعد أن رسخت الأمثال في أذهانهم أن «من أراد قلة المؤونة، وخفة النفقة، وحسن الخدمة، وارتفاع الحشمة، فعليه بالإماء دون الحرائر»[6].

أما **الموقف الثالث** من الجارية المثقفة فهو المهاجمة[7]. فبالإضافة إلى

---

(1) علي محمد هاشم، **الأندية الأدبية في العصر العباسي**، سبق ذكره، ص 220.

(2) محمد غندور، «رق المجتمع العربي في العصور الوسطى»، **كتابات معاصرة**، رقم 15، م 4، 1992، ص 122.

(3) «كانت ريق يوماً بين يدي الرشيد وعنده أخوه منصور وهما يشربان، فدخلت إليهما خلوب (جارية لعلية) ومعها كأسان مملوءتان وتحيتان، ومع خادم يتبعها عود فغنتهما قائمة والكأسان بين أيديهما والتحيتان بين أيديهما (. . .) فشربا ثم دفعت إليهما رقعة فإذا فيها «صنعت يا سيدي أختكما هذا اللحن اليوم، وألقته على الجواري (. . .) وبعثت من شرابي إليكما ومن تحياتي، وأحذق جواري لتغنيكما». الأصفهاني، **الأغاني**، ج 16، سبق ذكره، ص 278.

(4) محمد غندور، «رق المجتمع العربي في العصور الوسطى»، سبق ذكره، ص 123.

(5) ليلى حرمية، **القيان والأدب في العصر العباسي الأول**، سبق ذكره، ص 37.

(6) الجاحظ، **المحاسن والأضداد**، سبق ذكره، ص 298.

(7) ورد هجاء القيان على سبيل المثال في: الوشاء، **الموشى**، ج 2، سبق ذكره، ص 154-181. الجاحظ، **المحاسن والأضداد**، سبق ذكره، ص 298-299. علي محمد هاشم، **الأندية العربية**، سبق ذكره، ص 275-279.

اتّخاذ موقف سلبي من القيان وتعدد مواضع ذمهن تعمد بعض الأدباء والشعراء الاستنقاص من قيمة أعمالهن، فرأى بعضهم أن أعمال عريب متشابهة فردّ عليه آخرون أن غناء الرجال بما فيهم إبراهيم الموصلي متفاوت الجودة، وإفراد عريب وحدها بهذا الرأي حسد لها، فـ«العريب صنعة فاضلة متقدمة، وإنما قال هذا فيها ظلماً وحسداً، وغمطها ما تستحقه من الفضل»[1]. وتعود هذه المهاجمة، في نظرنا، إلى أن «اقتحام النساء لهذه المجالات أحدث اضطراباً لا يمكن إغفاله في هوية الرجال وفي إحساسهم بذكورتهم»[2].

لكن الموقف المدافع عن ساحة الإبداع، ساحة الذكور، الذي هاجم كل امرأة تسعى إلى ولوجها، لم يجسّد النظرة الوحيدة إلى المثقفة، إذ وجدنا في المصادر مقاطع تعكس إجلالاً وتقديراً للجارية المتعلمة باعتبارها مبدعة لا أنثى.

فمِن الرجال من أجلّ هذا الصنف من النساء، ونظر إليهن نظرة احترام وتقدير لا علاقة لها بالجنسانية. وهو ما لمسناه في قول الرشيد لمن لامه على ملازمة مجلس دنانير: «ما لي في هذه الجارية أرب في نفسها وإنما أربي في غنائها»[3]. وأجاب الخليفة ذاته الأصمعي لمّا لاحظ إقباله على عنان جارية الناطفي: «ما لي في جاريته أرب»، فأيّده: «أجل والله ما فيها غير الشِّعر، أفيسر أمير المؤمنين أن يجامع الفرزدق (110هـ)»[4].

وهذا ما يبيّن أن التنشئة العلمية مكّنت قلة نادرة من الجواري من اكتساب مكانة علمية، جعلت الرجال يقدرونهن وينفقون من أجلهن المال الجليل ويفاخرون بامتلاكهن[5] احتراماً لعلمهن لا شهوة في أجسادهن.

ولا يقتصر التنافس في الإنفاق على شراء الجواري المثقفات فقط، بل استشرى تثقيف الغلمان في فترات عديدة من التاريخ الإسلامي، إلى أن عجّت

---

(1) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 21، سبق ذكره، ص 41-42.
(2) عزة شرارة بيضون، **الرجولة وتغير أحوال النساء**، سبق ذكره، ص 29.
(3) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 21، سبق ذكره، ص 44.
(4) المصدر نفسه، ج 23، ص 72.
(5) ابن بسام، **الذخيرة**، ق 3، م 1، سبق ذكره، ص 112.

القصور ومنازل الخاصة بالغلمان المثقفين. فما خصائص ثقافة هؤلاء العبيد؟ وما مدى تميزها عن ثقافة الجواري؟ وكيف نظر أصحاب القلم إلى هذا الصنف من العبيد المثقفين؟

عرف العصر الأموي غلماناً تلقّوا تعليماً جامعاً بين العلوم الدينية والشّعر، فكان زياد الأعجم بن عبد قيس (ت100هـ)، ولقّب بالأعجم لعجمة كانت في لسانه، محدّثاً وشاعراً، أدرك أبا موسى الأشعري (ت 42هـ) وعثمان بن أبي العاص (ت 51هـ) ، وشهد معهما فتح اصطخر وحدّث عنهما، وعدّه ابن سلام (ت 232هـ) في الطبقة السابعة من شعراء الإسلام[1]، أي أن ثقافته وأمثاله كانت شبيهة بثقافة الأحرار شأنهم شأن مماليك العصور الأولى للإسلام.

لكن العصر الأموي لم يعرف هذا الصنف من الغلمان فقط، إذ كان معاوية ابن أبي سفيان أول مَن استخدم الخصيان حجاباً، رغم أن قصور الأمويين قد عجّت بهذا الصنف من الغلمان إلا أن المصادر سكتت عن تثقيفهم وغابت عنّا أخبار تعليمهم.

أما في العصر العباسي فقد انتشر الولع بتثقيف الغلمان نتيجة تفشي الترف وتطور الحياة الاجتماعية. وقد ولعت فئة من المجتمع الإسلامي بالفتيان، واحتاج هذا النوع من المماليك إلى تنشئة مخصوصة ليتمكنوا من القيام بالدور المنوط بعهدتهم على أحسن ما يرام، فتمّ توليدهم وتنشئتهم بأرض العرب ليتعلموا اللغة العربية ويسهل تعاملهم مع أسيادهم، إلا أن الأصفهاني لم يذكر توليد الغلمان إلا في مناسبات قليلة[2]. وقد نجح هذا التوليد في «تخريج» غلمان فصحاء رواهم بعضهم الشَّعر[3] وعلّموهم الغناء، إذ عُني أهل الطرب بتعليم الغلمان الغناء،

---

(1) الصفدي، **فوات الوفيات**، ج 2، سبق ذكره، ص 29.

(2) «كان معبد اليقطيني مولداً خلاسياً من مولدي المدينة». الأصفهاني، **الأغاني**، ج 14، سبق ذكره، ص 330. «اشترى (رجل) غلاماً مدنياً مجلوباً من مولدي السند». المصدر نفسه، ج 18، ص 353. «كان المعلى بن طريف وأخوه ليث مملوكين مولدين من مولدي الكوفة لرجل من أهلها». المصدر نفسه، ج 6، ص 452.

(3) «كان أبو عطاء السندي يجمع بين لثغة ولكنة (. . .) فأمر له بوصيف بربري فصيح فسمّاه =

وأصول «المهنة»، وآداب التعامل مع الغير، وأهدوهم لعلية القوم، وأخرجوهم من دائرة الخصيان التي ألحّ أصحاب القلم على تصويرهم جهلة مشابهين للنساء في حُب الحديث[1]، والحديث من شيم النساء[2].

ورغم أن الكتب سكتت عن كيفية تثقيف هؤلاء المماليك وعن المواد التي تعلموها، إلا أننا وبقراءة عكسية للآثار تبيّنا أن الغلمان قد تلقوا التعليم ذاته الذي تلقته الجواري. فقد تغنّى الخالدي بغلامه قائلاً: (المنسرح)

وَصَيْرِفِي الْقَرِيضَ وَازنُ دِيـ ـنارِ الْمَعانِي الْجِيادِ مُنْتَقِدُ

وَيَعْرِفُ الشعر مِثْلَ مَعْرِفَتِي وَهْوَ عَلَى أنْ يَزِيدَ مُجْتَهِدُ

(. . .)

وَكاتِبٌ تُوجَدُ البَلاغَةُ فِي أَلْفاظِهِ وَالصَوابُ وَالرَشَدُ[3]

وهذا ما يبرز لنا أن غلام الشاعر قد تلقّى تكويناً في اللغة وفي البلاغة وفي الشّعر جعله ينافس سيده، ويتأكد لنا ذلك مع أبي العطاء السندي الذي أُمِرَ له بوصيف بربري مولد فصيح فسمّاه عطاء وتكنّى به ورواه شِعره، فكان إذا أراد إنشاد مديح لمن يجتديه أو مذاكرة لشِعره أنشده[4]، والبربري عادة يستحق دروساً في اللغة ليصير فصيحاً قادراً على إلقاء الشّعر. وامتاز غلمان آخرون أيضاً بفصاحة وسرعة بديهة يعسر أن تصدر من غير المتعلمين[5].

وصوّرت لنا المصادر أيضاً كيفية تعليم الغلام الغناء، فقد كان إبراهيم

= عطاء وتكنّى به، ورواه شِعره، فكان إذا أراد إنشاد مديح لمن يستجديه أو مذاكرة لشِعره أنشده». المصدر نفسه، ج 17، ص 209.

(1) «لم تزل طائفة من شيعة هشام بن الحكم (366-403هـ) تنفي موته، وتروي في ذلك روايات تبعد عن الحقيقة وتصدر عن نسوان وخصيان من أهل القصر». ابن بسام، **الذخيرة**، ق 2، م 1، سبق ذكره، ص 17.

(2) الغذامي، **المرأة واللغة**، سبق ذكره، ص 7.

(3) أبو عثمان سعيد الخالدي، **ديوان الخالديين**، سبق ذكره، ص 122-123.

(4) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 17، سبق ذكره، ص 208.

(5) قال ملِك لغلام أمر بقتله: «يا قبيح الفعل يا حسن الاعتذار، قد وهبنا قبيح فعلك وعظيم ذنبك لحسن اعتذارك، اذهب، فأنت حرّ لوجه الله تعالى». الأبشيهي، **المستطرف**، ج 1، سبق ذكره، ص 248.

الموصلي وابنه إسحاق صاحبا السبق والتميز في هذا المجال، «فقد كان برصوم الزامر وزلزل الضارب من سواد أهل الكوفة من أهل الخشنة والبذاءة والدناءة، فقدّم إبراهيم معه سنة حجّ ووقفهما على الغناء العربي، وأراهما وجوه النغم وثقفهما حتى بلغا المبلغ الذي بلغاه من خدمة الخليفة»[1]. «وكان معبد اليقطيني غلاماً مولداً خلاسياً من مولدي المدينة، اشتراه بعض ولد علي بن يقطين. وقد شدّا بالمدينة، وأخذ الغناء عن جماعة من أهلها، وجماعة أخرى من علية المغنين بالعراق في ذلك الوقت، مثل إسحاق وابن جامع (ت 192هـ) وطبقتها (. . .) ولا خدم أحداً غير الرشيد[2]». وعلّم الواثق غلمانه الغناء بنفسه، فاجتمع له بقصره عشرون غلاماً مغنياً[3]. واقتدى أثرياء الخاصة بهم وبذلوا الطارف والتليد من أجل تعليم غلمانهم[4].

---

(1) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 5، سبق ذكره، ص 151.

(2) المصدر نفسه، ج 14، ص 330.

(3) «حدّث أحد عبيد الواثق، قال: دعا بنا الواثق مع صلاة الغداة وهو يستاك، فقال: «خذوا هذا الصوت» ونحن عشرون غلاماً كلنا يغني ويضرب (. . .) فما زال يردده حتى أخذناه عنه». المصدر نفسه، ج 9، ص 204.

(4) «حدّث ينشو مولى أبي أحمد بن الرشيد، قال: «اشتراني مولاي أبو أحمد بن الرشيد واشترى رفيقي محموماً، فدفعنا إلى وكيل له أعجمي خراساني، وقال له: «انحدر بهذين الغلامين إلى بغداد إلى إسحاق الموصلي»، ودفع إليه مئة ألف درهم، وشهرياً (حصاناً) بسرجه ولجامه، وثلاثة أدراج من فضة مملوءة طيباً، وسبعة تخوت من بزّ خراساني، وعشرة أسفاط من بزّ مصر، وخمسة تخوت وشي كوفي، وخمسة تخوت خزّ سوسي، وثلاثين ألف درهم للنفقة. وقال للرسول: «عرّف إسحاق أن هذين الغلامين لرجل من وجوه أهل خراسان وجّه بهما إليه ليتفضل ويعلمهما أصواتاً اختارها، وكتبها له في درج، وقال له: «كلما علّمهما صوتاً أدفع إليه ألف درهم حتى يتعلّما بها مئة صوت. فإذا علّمهما الصوتين اللذين بعد المئة فادفع إليه الشهري، ثم إذا علّمهما الثلاثة التي بعد الصوتين فادفع إليه بكل صوت درجاً من الأدراج، ثم لكل صوت بعد ذلك تختاً أو سفطاً، حتى ينفد ما بعثت به معك». ففعل (. . .) وقدّم إسحاق سّر من رأى ولقيه مولانا (. . .) فقام إسحاق، ثم قال للواثق: «وحياتك يا سيدي وبيعتك وإلا كل ملك لي صدقة وكل مملوك لي حرّ إن لم يكن هذان الغلامان من تعليمي ومن قصتهما كيت وكيت»، فقال له أبو أحمد: «. . . صدق، أنا احتلت عليه، ولو رمت أن يعلمهما ما أخذاه منه إذا علم أنهما لي بعشرة أضعاف ما أعطيته لما فعل»، فقال له: «إسحاق قد تمت علي حيلته»». المصدر نفسه، ج 5، ص 193.

واضطلعت مشاهير المغنيات بدور بارز في تعليم الغلمان الغناء، إذ كان مخارق (ت 231هـ) لعاتكة بنت شهدة، «وهي من المحسنات المتقدمات في الغناء (. . .) فلما بان طيب صوته علّمته طرفاً من الغناء (. . .) ثم أرادت بيعه، فاشتراه منها إبراهيم الموصلي، وأهداه إلى الفضل بن يحيى (ت 193هـ) فأخذه الرشيد منه»[1]، ولمّا "التاث"[2] غناؤه قال إسحاق للمأمون: «يا أمير المؤمنين إن مخارقاً قد أعجبه صوته وساء آداؤه في غنائه، فمُرهُ بملازمة جواري الحارث ابن سخنر حتى يعود إلى ما تريد»[3]. وأخذ معبد وابن عائشة الغناء (عندما كانا مملوكين) عن جميلة[4]، وعدّت بذل «أستاذة كل محسن ومحسنة»[5].

ولم يكن اختيار الغلمان الذين يصلحون للغناء بالأمر اليسير، فقد كان زرياب (320هـ)[6] إذا تناول الإلقاء على تلميذ يعلّمه أمره بالقعود على الوساد المدور المعروف بالمِسوَرَة[7]، وأن يشدّ صوته جداً إذا كان قوي الصوت، فإن كان ليّناً أمره أن يشدّ على بطنه عمامة، فإن ذلك ما يقوي الصوت ولا يجد متسعاً في الجوف عند الخروج على الفم، فإن كان ألص الأضراس لا يقدر على أن يفتح فاه أو كانت عادته زم أسنانه عند النطق راضه بأن يدخل في فيه قطعة خشب عرضها ثلاثة أصابع يبيتها في فمه ليالي حتى ينفرج فكاه. وكان إذا أراد أن يختبر المطبوع الصوت المراد تعليمه من غير المطبوع أمره أن يصيح بأقوى صوته «يا حجام» أو يصيح «آه» ويمد بها صوته، فإن سمع صوته بينهما صافياً ندياً قوياً مؤدياً لا يعتريه

---

(1) المصدر نفسه، ج 18، ص 477.

(2) «لاث أي لوى كلامه ولم يبيّنه ولم يشرحه ولم يصرّح به، والألوث البطيء الكلام الكليل اللسان»، ابن منظور، **لسان العرب**، سبق ذكره، (ل-و-ث).

(3) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 6، سبق ذكره، ص 468.

(4) المصدر نفسه، ج 8، ص 353.

(5) المصدر نفسه، ج 17، ص 35.

(6) علي بن نافع، الملقب بزرياب، مولى أمير المؤمنين المهدي العباسي. المقري، **نفح الطيب**، ج 3، سبق ذكره، ص 122.

(7) «المِسْوَرَة متكأ من أدَم وجمعها مساوِر»، ابن منظور، **لسان العرب**، سبق ذكره، (س-و-ر).

غنة ولا حبسة ولا ضيق نفس، عرف أن سوف ينجب وأشار بتعليمه وإن وجده خلاف ذلك أبعده[1].

ونلاحظ أن تدريب الغلمان المغنين كان عسيراً وشديد القسوة، وهو ما لم نعهده مع الجواري[2]. ولا يقتصر تعليم الغلمان في الأندلس على تخريج المغنين فحسب، بل نُشّئ الفتيان على العلم والأدب. فقد «كان لابن أبي عامر فتى يسمّى فاتناً (ت 402هـ) أوحد لا نظير له في علم الكلام، وبيعت في تركته كُتب جليلة مصححة، وكان في قرطبة في ذلك الزمان «جملة من الفتيان المخانيث ممن أخذوا بأوفر نصيب من الأدب»»[3].

ويبدو أن تعليم الغلمان قد تطور في الفترات التاريخية اللاحقة للعصر العباسي. فكان الأسياد يؤدبونهم في الكتاتيب ليتعلموا القراءة والكتابة والقرآن الكريم والحديث النبوي[4]، وشيّد الساسة مراكز لتعليم غلمانهم. فقد انتشرت الطباقات في عصر المماليك، وكان الغلمان يجلبون إليها صغار سن، فيعلّمون القرآن والفقه والخطّ وكانوا يجبرون على القيام بواجباتهم الدينية وعلى ملازمة الأذكار، وإذا ما بلغوا سن البلوغ يدربون على أنواع الحروب من رمي سهام ولعب رمح ونحو ذلك، وكان الغلمان يتعرّضون إلى عقوبة شديدة إن اقترفوا ذنباً، أو أحلوا برسم، أو تركوا أدباً من آداب الدين أو الدنيا، وقوبلوا على ذلك بعقوبة مؤلمة شديدة بقدر الجرم الذي اقترفوه[5].

وبالإضافة إلى ذلك كان المماليك «يتعلمون اللغة والدين ليضمنوا لأنفسهم شرعية اجتماعية، فهم يسعون إلى إقناع رجال الدين وأعيان المجتمع بقدرتهم على نصرة الدين، وكأن العلم في هذه العصور صار حجاباً يستر عبوديتهم وينسي الناس

---

(1) المقري، **نفح الطيب**، ج 3، سبق ذكره، ص 129.

(2) رغم أننا لا نستطيع أن نجزم أنه لا يجمع بين الجواري والغلمان إلا أن سياق النصّ دفعنا إلى إدراجه في فصل ثقافة الغلمان.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 349.

(4) أحمد الطويلي، **الجنرال حسين**، المطبعة العصرية، تونس، 1994، ص 17.

(5) المقريزي، **الخطط**، ج 3، سبق ذكره، ص 66.

أن الرقّ مسّهم يوماً. وقد أسس السلطان بايزيد الثاني (1481هـ-1512م) مدرسة لتدريب الوصفاء وتعليمهم، يتخرجون منها بعد مدة قد تطول أو تقصر حسب قابليتهم أو استعدادهم للتعلم. وبعد تخرجهم من هذه المدرسة ينتقلون إلى القصر السلطاني فيتابعون تدريسهم وتدريبهم على أيدي الخصيان البيض والوصفاء المتدربين الذين لهم خبرة كافية بآداب السلوك وأصول الخدمة»[1].

ويعود تطور الثقافة التي تلقاها الغلمان في الأندلس، ثم في عصر المماليك والعصور الموالية، إلى اختلاف الدور المُنتظر من الغلام في هذه الحقب التاريخية. فلم يعد الغلام يُقتنى لمتعة السيد، بل لنصرته في الصراع على السلطة.

وبدا الغلمان باختلاف أصنافهم - بحسب الصورة التي قدّمتها لنا المصادر - أسرع تعلماً من الجارية وأفطن منها، ومن ثمة كان المجهود الذي بذل من أجل تثقيفه أقل من ذاك الذي بذل من أجل تعليم الجواري. وهذا ما يدفعنا إلى إقامة مقارنة تفصيلية بين تثقيف الجواري وتثقيف الغلمان.

تجلّت **أول** نقاط الاختلاف بين ثقافة الجواري والغلمان[2] - في نظرنا - في سبب تثقيفهم. فقد ثقفت الجواري لأسباب اجتماعية، ونفسية، واقتصادية، أي أن النخّاسين تهافتوا على تعليم الجواري وبيعهن لتلبية طلبات مجتمع غرق في الترف، ولم يجد سبيلاً ينفق فيه أمواله فاتّبع نهج أبناء كسرى[3]، وسار العرب المسلمون وتنافسوا في ابتياع أنفس القيان اللواتي صار ابتياعهن محدداً من محددات الطبقة الاجتماعية.

وارتبطت هذه الأسباب الاجتماعية ارتباطاً وثيقاً بالأسباب النفسية. فالرجل الذي يعجز عن ابتياع أحسن الجواري، يصاب بأزمات نفسية عديدة قد تؤدي

---

(1) محمد بوذينة، **الحريم في قصور سلاطين آل عثمان**، سبق ذكره، ص 56. وتعدّ المدرسة الحربية في تونس أشهر هذه المدارس، ويعلّم فيها المملوك العلوم الهندسية والمساحة والحساب واللغات العربية والفرنسية والإيطالية والتركية بالإضافة إلى العلوم الإسلامية. ابن أبي الضياف، **الإتحاف**، ج 4، سبق ذكره، ص 36-37.

(2) وسنقتصر في مقارنتنا على عبيد الخاصة دون عبيد العامة لأن المادة تفرض علينا ذلك.

(3) و«كانت ظاهرة التقيين من أهم الظواهر الاجتماعية التي عرفها المجتمع العباسي تأثراً بالفرس». محمد المختار العبيدي، **التقيين في العصر العباسي**، سبق ذكره، ص 254.

ببعض من عجزوا عن اقتنائهن إلى الموت[1]. ورغم أن الجاحظ أكد أن الهوى هو المحدد الرئيسي لثمن القيان، و«لو بِعن كما يباع بقية العبيد لما تجاوزت الواحدة منهن ثمن الرأس الساذج»[2]، إلا أننا نرى أن كبرياء الرجولة هو المحدد الرئيسي، فالرجل لا يشتري الجارية، حسب رأينا، حُباً في ذاتها بقدر ما يسعى إلى الحصول عليها ليثبت لنفسه وللمجتمع أنه قادر على الحصول على أثمن الجواري الفاتنات وأن يضمهن إلى خدره وهذا يعني أنه يبحث عن تثبيت وجاهته.

ولا ينفصل السبب الاقتصادي الكامن وراء انتشار تثقيف الجواري - في نظرنا - عن السببين السابقين، فقد استغل النخّاسون والمغنون هذه الظاهرة ليربحوا الأموال الطائلة.

واختلفت أسباب تثقيف الغلمان عن دوافع تعليم الجواري، وسنفصّل حديثنا إلى جزأين نتعرض في البدء إلى أسباب تعليم غلمان المتعة ثم إلى دوافع تعليم بقية الغلمان.

يشترك تعليم غلمان المتعة وتثقيف الجواري في الأسباب الكامنة وراءهما، بحسب ما يتجلّى لنا في قول الجاحظ: «لو نظر جميل (82هـ) وعروة (ت30هـ) ومن سميت من نظائرهم إلى بعض خدم أهل عصرنا ممن قد اشتُري بالمال العظيم فراهة وشططاً ونقاء لون وحسن اعتدال وجودة قدّ وقوام لنبذوا بثينة وعزة وعفراء من حالق»[3]. فالرجال قد بالغوا في اقتناء الغلمان تقليداً لتيار اجتماعي يبحث عن متعة جديدة. فكان التنافس في تكثير الغلمان علامةَ دالة على الخروج من جفاء الأعراب والانتقال إلى لين الحضارة ورخاوة العيش، واقتداء بالأمم التي أدخلت عاداتها إلى الثقافة الإسلامية. فاستغل التجار - كالعادة - الوضعيات الاجتماعية والنفسية للحرفاء سدّاً لحاجياتهم، وباعوهم ما يطلبون بـ«المال العظيم».

ولكن الأمر يختلف عند الحديث عن تثقيف بقية الغلمان، فقد طغى سبب رئيسي واحد وهو الدافع السياسي. فالسيد نشأ عبده ليكون له سنداً وعضداً بما أنه

---

(1) الحافظ مغلطاي، **الواضح المبين في ذكر من استشهد من المحبين**، سبق ذكره، ص 185.
(2) الجاحظ، **الرسائل**، «كتاب القيان»، سبق ذكره، ص 165.
(3) الجاحظ، **الرسائل**، «مفاخرة الجواري والغلمان»، ج 1، سبق ذكره، ص 105.

ذَكر، ولهذا وجب أن يكون عالماً شجاعاً، وللسبب ذاته «كان الأمراء يجتهدون في تعليم الفتيان منذ انخراطهم في حاشيتهم، ويهتمون بتهذيبهم ويكلفون مَن يلقنهم تعاليم الدين، فينشأ الفتى على حُب الدولة والصدق في خدمتها والدفاع عن كيانها»[1]. وهنا تتضح لنا عملية تحويل ما هو طبيعي إلى ثقافي، فأصحاب القلم رسموا صورة للجواري مختلفة عن صورة الحرة وعن صورة إماء العامة، وقد ألحّ الأصفهاني في كتابه على أن التنشئة التي تتلقاها الجارية هي التي تتحكم في سلوكها وفي تصرفاتها، «ومن نشأ في قصور الخلفاء وغُذي برقة العيش، الذي لا يدانيه عيش الحجاز والمنشأ بين العامة والعرب الجفاة، ومن غلظ طبعه»[2]. وأُخرِج الغلمان في أثواب وأشكال متعددة تعدد أوجه تثقيفهم، تحقيقاً لرغبات أسيادهم وأهدافهم المتنوعة. ومن يمتلك سلطة القلم وسلطة المال وسلطة الذكورة قادر على تغيير الجنس بالطريقة التي يقتضيها مجتمعه.

أما النقطة **الثانية** من نقاط الاختلاف بين الجواري والغلمان فهو الاختلاف بين المغنين والمغنيات إذ كانت الأخبار المتحدثة عن تعليم الغلمان المغنين قليلة جداً ومحدودة مقارنة بأخبار القيان. ولعلّ هذا راجع إلى إيمان القوم بأن الغناء والطرب خاصية أنثوية[3] وبأن الاهتمام بالغلمان المغنين شذوذ[4]، فهاجموهم، وفضّلوا تجاهل حضورهم على الركح الاجتماعي، لأن «الرجال دخلاء على النساء في الغناء»[5]، وتشبّه الرجال بالنساء أمر يحرج «سلطة الضبط». فلم يكد يذكر من

---

(1) حسن حسني عبد الوهاب، **ورقات**، ج 2، سبق ذكره، ص 200.

(2) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 21، سبق ذكره، ص 40.

(3) وهو موقف مقتبس من الفرس الذين كانوا يقولون: «إذا اتفق غناء حسن ووجه حسن كان ذلك زائداً في طربك». ابن خرداذبة، **المختار من كتاب اللهو والملاهي**، دار المشرق، بيروت، 1961، ص 53.

(4) قال ثمامة ابن الأشرس (ت 213هـ) للمأمون: «كم يا أمير المؤمنين بين أن تغنيك جارية غادة كأنها غصن بان بمقلة وسنان كأنما خلقت من ياقوتة، أو خرطت من درة (. . .) وبين أن يغنيك رجل ملتف اللحية غليظ الأصابع خشن الكف». القيرواني، **جمع الجواهر في الملح والنوادر**، إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1953، ص 317.

(5) الجاحظ، **الرسائل**، «كتاب النساء»، ج 2، سبق ذكره، ص 144.

غلمان المتعة والمجالس إلا من كان ذا علاقة وطيدة بالخليفة، رغم إشارة المصادر إلى وجود هذا الصنف من العبيد دون ذكر ما تعلموه، وبدا لنا التخريج «متعلقاً بالجواري أكثر من الغلمان»، وظهر لنا أن المغني أتقن الغناء دون تعلم «فنون اللهو والإغراء التي تميز الجواري»[1].

فكان برنامج تعليم القيان الغناء ثرياً ومتكاملاً يجمع بين قواعد اللغة والعروض وآداب القصر وغيرها. بينما اقتصر وصف تعليم الغلمان على عبارتي «ثقّف» و«أخذ عن». ولا علم لنا بمضمون هذه الثقافة أو بمحتوى ما أخذه الغلام، هل هو الغناء فحسب أم هو ما درسته الجارية نفسه؟ سؤال سكتت عنه المصادر إلا فيما تعلق بتعليم الفتيان والمماليك الذين تلقوا تعليماً صارماً جامعاً بين العلوم الدينية والعسكرية مكنهم من الاستعداد للاضطلاع بوظائفهم.

ويمكننا سوق الملاحظة ذاتها بالنسبة إلى طريقة التعليم أو الاختبار، فقد كانت الجارية تخضع لتدريبات متنوعة وتمتحن امتحانات عديدة قبل شرائها. وكل ما عرفناه من كيفية تعلم الغلام هو أن أستاذه يردد عليه الصوت مرات عديدة حتى يتعلمه. ويمكن أن يعلل هذا بفرضيتين أساسيتين لا يمكن ترجيح إحداهما على الأخرى، **أولهما** أن الاهتمام بتكوين الجارية المخصصة للإمتاع كان أكبر، فغلُبت أخبارها على أخبار الغلمان الذين تمّ تهميش مشاركتهم في عالم الغناء للأسباب التي ذكرنا، **وثانيهما** سيطرة فكرة المرأة الناقصة عقلاً على الأذهان، فتمّ الإلحاح على المجهودات الجبارة التي بذلها المكوّنون في سبيل الحصول على جارية مثقفة، في حين أن الغلمان، وهم ذكور، تمتعوا فطرياً بسرعة البديهة. ولهذا تمكن بعض المغنين من الحصول على حريتهم عند التميّز في مجالهم[2] وحرمت الجواري المغنيات من هذا الامتياز، فتمكن العبيد المتقنون لأدوارهم من الارتقاء في السلم الاجتماعي، بينما شجع أداء الجارية لدورها على الوجه الأكمل السيد على امتلاكها افتخاراً بقدرته على امتلاك النادر والنفيس.

---

(1) آمال قرامي، **الاختلاف**، سبق ذكره، ص 279.

(2) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 18، سبق ذكره، ص477 - ج 14، ص 330.

واستطاع بعض الغلمان المبدعين أيضاً الحصول على ما هو أكثر من الحرية، وتمكنوا من احتلال بعض المناصب السياسية المرموقة، فقد كان المعلى بن طريف وأخوه ليث مملوكين مولدين من مولدي الكوفة مكّنهما الحظّ والموهبة من ولاية الطراز والبريد بخراسان ومن ولاية السند[1]. وهو امتياز لم تحصل عليه الجواري اللواتي اكتفين بممارسة ما أوتين من سلطة من وراء الجدران.

ويبقى حضور الجارية، مهما يكن الأمر، في مجلس الطرب والغناء الأبرز، لأن الجارية تغنّي الجماعة أشعار الحُب والهجر وغيرها من المعاني التي تؤجج المشاعر الكامنة فيهم، فتنبسط آمالهم ويقوى جذلهم[2] وتنشرح صدورهم، بينما يذكرهم المغني مواطن الإبل وكثبان الرمل[3].

وعاد هذا التثقيف في جلّ الأحيان بالفائدة على الثقافة العربية الإسلامية، فقد أثّر الجواري والغلمان في الحياة الثقافية بطريقة مباشرة وأخرى غير مباشرة، أي أنهم قد أنتجوا أشعاراً ومصنفات وآثاراً متنوعة، لكنهم كانوا أيضاً مواضيع لأشعار وكُتب حفظ لنا التاريخ بعضها وذهب بأخرى أدراج الرياح.

وقد رأينا أن نهتم بالجواري والغلمان من خلال أشعارهم، ومن خلال حضورهم في مجالس الشِّعر والطرب، ومن خلال دورهم في نشر عادات وتقاليد جديدة على المجتمع. وسنخصص الفصل الموالي لدراسة هذه الآثار ساعين إلى تبيُّن اختلاف مساهمة الجارية عن مساهمة الغلام.

---

(1) المصدر نفسه، ج 6، ص 452.

(2) «جَذل أي فرح»، ابن منظور، **لسان العرب**، سبق ذكره، (ج-ذ-ل).

(3) القيرواني، **جمع الجواهر**، سبق ذكره، ص 317.

الفصل الثاني

أثر الجواري والغلمان في الحياة الثقافيّة

لقد كان جواري الخاصة وغلمانهم أقدر العبيد على ترك بصمتهم في عالم الثقافة، وعلى تأثيث المجالس التي تُعقَد في قصور الخلفاء وفي بيوت أثرى الأثرياء. وقد خلّد لنا التاريخ نماذج منها لتكون شاهدة على الحركية الأدبية السائدة في تلك العصور. فما هي أغلب الأدوار التي اضطلع بها العبيد في المجلس؟ وإلى أي مدى اختلفت هذه الأدوار باختلاف الجنسين؟

I - دور الجواري والغلمان في المجلس

المجلس فضاء أثثه الخلفاء والأثرياء للاستمتاع بما جادت به قرائح المبدعين من جواريهم وغلمانهم[1]. ويبدو أنه ازدهر في العصر العباسي[2]، إذ كان الأمويون يفتقرون إلى قينات وشاعرات مبدعات وقادرات على إمتاع السيد مثلما فعلت الجواري العباسيات. وفي هذا يقول الأصفهاني: «كان الوزير الحسن بن هارون المعروف بالوزير المهلبي (ت 352هـ) ذاكرني منذ أيام في من قال الشِّعر

---

(1) سنجعل التعريف بالمجلس إطاراً لدراسة «دور كل من الجواري والغلمان في الحياة الثقافية» دراسة جندرية، ولمزيد الاطّلاع على مميزات المجالس في العصر العباسي بخاصة يمكن الرجوع إلى: ليلى حرمية، **القيان في الأدب العربي**، سبق ذكره، ص 120-130. علي محمد هاشم، **الأندية الأدبية في العصر العباسي**، سبق ذكره، ص57-92، 135-148.

(2) كانت المجالس موجودة في الجاهلية لكنها لم تشتهر اشتهار المجالس في العصور اللاحقة. يمكن الرجوع إلى الأصفهاني، **الأغاني**، ج 17، سبق ذكره، ص 110. ناصر الدين الأسد، **القيان والغناء**، سبق ذكره، ص 131-137.

من الإماء المماليك، وأمرني بأن أجمع له ما وقع إلي من أخبارهن في الدولتين الأموية والعباسية، ولم أجد في الدولة الأموية منهن شاعرة مذكورة ولا خاملة لأن القوم لم يكونوا يختارون من في شعره لين ولا يرضون إلا بما يجري مجرى الشِّعر الجزل المختار الصحيح»[1].

وعلى درب الأمويين الذين رفضوا شِعر الجواري وشِعر اللهو سار الخلفاء الأوائل لبني العباس، فلم يُرَ في دار المنصور (137-158هـ) لهو قط، ولا شيء يشبه اللهو واللعب والعبث إلا يوماً واحداً. وقال في هذا حاجب هذا الخليفة: «كنت واقفاً على رأس المنصور فسمع جلبة في الدار وقال: «ما هذا يا حماد؟ انظر»، فذهبت فإذا خادم له قد جلس بين الجواري وهو يضرب لهن بالطنبور وهن يضحكن، فجئت فأخبرته، فقال: «وأي شيء الطنبور؟»، فوصفتها له»، ثم أمر بضرب الخادم وبيعه[2]. وحدّث الخليفة ذاته عن الجارية بصبص، فقال: «لكن الذي يعجبني أن يحدوني الحادي ليلة فهو آلف لسمعي من غناء بصبص، وأحرى أن يختاره أهل العقل»[3]. ولام عبد الله بن مصعب (184هـ) عندما أنشده: (السريع)

أَرَاحِــلٌ أَنْــتَ أَبــا جَــعْــفَــرٍ ... مِنْ قَبْلِ أَنْ تَسْمَعَ مِنْ بَصْبَصَا

قائلاً: «أما إنكم يا آل الزبير قديماً ما قادتكم النساء، وشققتم معهن العصا حتى صرت أنت آخر الحمقى تبايع المغنيات، فدونكم آل الزبير هذا المرتَع الوخيم»[4].

وهذا ما يبيّن أن الجارية كانت نواة المجلس قبل تدعيمه بالغلمان، فتوفر قينات فنانات متقنات لشتى أنواع الطرب هو الذي شجع على انتشار مثل هذه المجالس، لأن «الجارية كانت بفنها وأدبها وحسن حديثها محور تفكير القوم ومصدراً من مصادر إلهامهم»[5].

---

(1) الأصفهاني، **الإماء الشواعر**، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، 1998، ص 21.

(2) الطبري، **التاريخ**، ج 8، سبق ذكره، ص 63.

(3) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 15، سبق ذكره، ص 24.

(4) المصدر نفسه، ج 15، ص 23.

(5) علي محمد هاشم، **الأندية العربية في العصر العباسي**، سبق ذكره، ص 268.

وتعددت أشكال المجالس وتدرجت من البساطة إلى التعقيد، فأقيمت مجالس بسيطة في طبيعة خلابة وأزهار فواحة[1]، وانتصبت أخرى في قصور الخلفاء المزدانة بالخز والديباج، وبالجواري والغلمان، يزيّنها الشمع، وتشدو فيها جميع الآلات من أعواد وطبول ومزامير وغيرها[2]. ومن المجالس التي صوّرتها لنا المصادر مجلس الأمين بن الرشيد يوم «أمر أن يفرش له على مكان الخلد فبُسِط له عليه بساط زراعي، وطرحت عليه نمارق وفرش مثله، وهيئ له من آنية الفضة والجوهر أمر عظيم، وأمر قيمة جواريه أن تجهّز له مئة جارية صانعة فيصعدن إليه عشراً عشراً»[3]. وبمرور الزمن تطورت المجالس في الأندلس وفي عهد المماليك تطوراً كبيراً من حيث كيفية إخراجها، إذ «أحضر المنصور بن أبي عامر (ت 392هـ) جميع الندماء، فدخل بهم إلى مجلس أعد فيه طبق عظيم فيه السقائف مصنوعة من جميع النواوير، ووضع على السقائف لعب من ياسمين في شكل الجواري، وتحت السقائف بركة ماء قد ألقي فيها اللآلئ مثل الحصباء، وفي البركة حية تسبح، وكان إلى ناحية من تلك السقائف سفينة فيها جارية من النوار تجذف بمجاذيف من ذهب»[4]. وكان الأفضل بن أمير الجيوش بمصر (ت 516هـ) «إذا دخل من باب المجلس وجد تماثيل جواري تنكس رؤوسها إجلالاً له، فإذا ما أخذ مكانه في صدر المجلس، فإذا ما أخذ مكانه استوين قائمات»[5].

ورغم أن مقومات المجالس قد تنوعت باختلاف الزمان والمكان، إلا أنها اشتركت في مكوناتها الأساسية من زينة، وخمرة، وطعام، وأزهار، وجوار، وغلمان.

وقد شكّلت الجارية العمود الفقري للمجلس، واحتلت فيه ثلاث وظائف

---

(1) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 23، سبق ذكره، ص 97-98.

(2) المصدر نفسه، ج 18، ص 388.

(3) الطبري، **التاريخ**، ج 8، سبق ذكره، ص 512.

(4) المقري، **نفح الطيب**، ج 3، سبق ذكره، ص 87-90.

(5) حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الدولة الفاطمية في المغرب ومصر وسورية وبلاد العرب**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1964، ص 627.

رئيسية، فكانت ساقية، وجارية ضاربة أو مرددة، وكانت محظية. ويختلف دور كل واحدة منهن عن الأخرى. وكانت الساقية أكثر الجواري حضوراً في المجلس باعتبارها جارية مكشوفة، تمرّ بين الرجال وتوزّع الشراب، فتغزّلوا بها لأنها ملك جماعي، ومزجوا بين مفعول عينيها ويديها وبين ما تقدمه: (المنسرح)

لَا عَيْشَ إلا بِكَفِّ سَاقِيَةٍ ذَاتِ دَلَالٍ فِي طَرْفِهَا مَرَضُ

كَأن فِي الراحِ حِينَ تَمْزِجُهَا نُجُومَ دُر تَهْوِي وَتَنْخَفِضُ[1]

وذهب حسن مصطفى مجيب إلى أن هذا الشِّعر «مأخوذ من شِعر فارسي قديم كان في فارس قبل الإسلام، وكان شعراء مغنون يتغنون به وهم يعزفون قيثاراتهم في قصور الأكاسرة»[2]. وعدّ الأسياد هذا الصنف من الجواري أداة من أدوات المجلس، لا ينتمين إلى حريمهم، ولهذا يسرّ عليهم الاستغناء عنهن وهبتهن في آخر السهرة لمن كلّفوا بخدمتهم[3].

ولما كانت الساقية زينة من زينات المجلس تلاعب الأسياد بمميزاتها، فألبسوها لباس الذكور، وأخرجوها في زي غلام عليها قباء ومنطقة[4]، وهو ما يبيّن تصرف السيد في الطبيعة لمصلحة الثقافة، أي أن مدى مطابقة المملوكة لجندرها مرتبط أساساً بالإطار «الثقافي» الذي توضع فيه. فإذا ما كانت الجارية مخصصة للإمتاع والزينة، فلا بأس في أن تخرج في هيئة ذكر بحثاً عن المتعة والتجديد في المجلس.

ويشرب الحاضرون الخمر من يد الساقيات وهم يشاهدون ما تقدمه العارضات. وعدّ هذا الصنف من الجواري أيضاً من زينة المجلس، فارتدين أفخر الملابس، وقدمن عروضاً مُمسرحة متنوعة تنعش حواس السيد سمعاً وبصراً[5].

---

(1) ابن المعتز، **الديوان**، ج 1، دار صادر، بيروت، د.ت، ص 579. أبو نواس، **الديوان**، ج 8، دار صادر، بيروت، 2001، ص 262.

(2) حسين مجيب المصري، **المرأة في الشعر العربي والفارسي والتركي، دراسة في الأدب الإسلامي المقارن**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، د.ت، ص 123.

(3) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 5، سبق ذكره، ص 216.

(4) المصدر نفسه، ج 5، ص 216.

(5) «فلما جاء وقت العصر لم يشعر الرشيد إلا وعلية قد خرجت عليه من حجرتها، وأم جعفر =

وقدّمت هؤلاء الجواري عروضاً متنوعة منها ما هو غنائي، ومنها ما هو موسيقي، فوجدنا في المجلس نافخة الناي والزامرة[1]، ومن ضربت على الطبل وعزفت على العود أو غيره من الآلات[2]، ومن جسدت اللوحات الراقصة[3]. وتطورت هذه اللوحات بمرور الزمن، إذ حظيت فنون الموسيقى والغناء باهتمام السلاطين العثمانيين، فكوّنوا داخل الحريم فِرقاً للموسيقى والغناء والتمثيل من جواري الحريم ممن لديهن الاستعداد لممارسة هذه الفنون. والظاهر أن أول فرقة موسيقية كانت في زمن السلطان بايزيد الثاني[4].

ويعتبر إلباس الجارية من أهم عناصر المجلس، ولهذا زيّنت جميلة المغنية، في أحد العروض، رؤوس جواريها بـ«شعور مسدلَة كالعناقيد إلى أعجازهن، وألبستهن الثياب المصبغة، ووضعت فوق الشعور التيجان وزيّنتهن»[5].

وارتدت الجواري في مجالس الخلفاء القمصان والسراويل والأقنعة الموردة[6] إحياء للحفلة، ولبسن ثياباً منوعة مطرزة ومنقوشة بأبيات شعرية هي في الأصل رسائل وجهنها إلى المتلقي، زيّن بها ذيول الأقمصة وأطرزة الأردية

= من حجرتها، معها زهاء ألفي جارية من جواريها وسائر جواري القصر، عليهن غرائب اللباس، وكلهن في لحن واحد صنعته علية: (الرجز)

مُنْفَصِلٌ عَنِّي وَمَا قَلْبِيَ عَنْهُ مُنْفَصِلْ

يَا قَاطِعِي الْيَوْمَ لِمَنْ نَوَيْتَ بَعْدِي أَنْ تَصِلْ»

المصدر نفسه، ج 10، ص 360 – ج 5، ص 187. الطبري، **التاريخ**، ج 8، سبق ذكره، ص 512.

(1) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 10، سبق ذكره، ص 388.

(2) المصدر نفسه، ج 18، ص 308.

(3) «اتّخذت آلات الرقص في الملبس والقضبان والأشعار التي يترنم بها عليها وجُعِل صنفاً وحده، واتّخذت آلات أخرى للرقص تسمى بالكرج وهي تماثيل خيل مسرجة من الخشب معلقة بأطراف أقبية يلبسها النسوان ويحاكي بها امتطاء الخيل، فيكرون ويفرون ويثاقفون». ابن خلدون، **المقدمة**، سبق ذكره، ص 428.

(4) ماجدة صلاح مخلوف، **الحريم في القصر العثماني**، سبق ذكره، ص 38.

(5) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 8، سبق ذكره، ص 380.

(6) المصدر نفسه، ج 10، ص 388.

وأكمامها، والعصائب ومشاد الطرر والذوائب والزنانير والتكك[1]، فكتبن: (السريع)

زِنارُهَا فِي خِصْرِهَا يُطْرِبُ وَرِيحُهَا مِنْ طِيبِهَا أَطْيَبُ
وَوَجْهُهَا أَحْسَنُ مِنْ حَلْيِهَا وَلَوْنُها مِنْ لَوْنِها أَعْجَبُ [2]

وطرّزن: (الكامل)

لَا تَأْنَفَن مِنَ الخُضوعِ لِمَنْ تُحِبُّ وَدارِهِ
إِخْضَعْ لَهُ فَلَطالَما مُلِكَتْ حَل إزارِه [3]

وليست الملابس وحدها هي التي توجّه رسائل من الجارية إلى المتقبل، بل بعثن الرسائل ذاتها بالنقش على كؤوسهن: (الرمل)

إِشْرَبْ الْكَأْسَ عَلَى صَرْفِ الزمن قَلَ مَا دامَ سُرورٌ وَحَزَنْ
إنما كَانَ لِمثْلي سَكَنٌ مِنْ جَميعِ الخَلْقِ طُرا فَظَعَنْ [4]

وكتبن على تفليج التفاح: (الخفيف)

لَيْسَ تُفاحَةٌ بِأَطْيَبَ طيباً مِن حَبيبٍ مُعانِقٍ لِحَبيبِ [5]

ونقشن على الآلات الموسيقية التي استعملنها: (الطويل)

أُحِبك حُبا لَسْتُ أَبْلُغُ وَصْفَهُ وَلَا عُشْرَ ما أَصْبَحْتُ أُضْمِرُ في صَدْري
وَأَكْتُمُ ما أَلْقاهُ مِنْك تَشَجعاً لَعَل إلاهَ الخَلْقِ يُدْنيك مِن نَحْري [6]

وأهدى بعض الكتّاب إلى قينة كان يهواها عوداً كتب عليه: (الكامل)

مَنْ ذا يُبَلغُ نَحْلَةَ عَنْ عَبْدِها أني إِلَيْكِ وإنْ بَعُدْتِ قَريبُ
تَسْتَنْطِقينَ بِحُسْنِ صَوْتِكِ أَعْجَمَا يَدْعُو بِذاكَ صَوابَهُ فَيُجيبُ

---

(1) الوشاء، الموشى، سبق ذكره، ص 274-286. بعض الأشعار الموجودة في هذه الملابس من نظم الجارية وبعضها مما نظم شعراء آخرون.
(2) المصدر نفسه، ص 283.
(3) المصدر نفسه، ص 296، 263-297.
(4) المصدر نفسه، ص 306.
(5) المصدر نفسه، ص 304.
(6) المصدر نفسه، ص 313.

فَـالـعُـودُ يَـشْـهَـدُ وَالـغِـنـاءُ بِـأنـهُ ... لَوْلاكِ لَمْ يَكُ في الأنامِ مُصيبُ[1]

وكانت هذه النقوش والتطريزات الرسائل المباشرة بين القيان ومحبيهم. وهو أمر يدل على أن الرجال كانوا يشاهدون عروض القيان دون حواجز أو ستائر، ويردّون على الرسائل التي يتلقونها من عندهن. ولكن نظام الفصل والوصل بين الجواري والحاضرين يختلف إذا ما تعلق الأمر بجارية محظية محبذة لدى السيد، بخاصة إذا كانت من المغنيات الشهيرات التي انضمت إلى حريم الخليفة.

يتمّ غناء المحظيات عادة من وراء ستارة[2]، فيحجبن عن الرجال إلا من عدّه السيد قريباً وحبيباً لا غريباً تحتشمه الجارية[3]. وقد تعوّد البعض منهن هذا النمط، حتى أنهن صرن يرفضن دخول الغرباء عليهن[4].

وللستارة، من منظورنا، أهمية كبرى فهي التي تقسم الفضاء إلى نصفين، **الأول** واسع مكشوف هو فضاء الرجال، **والثاني** فضاء ضيق مهما اتّسع، محجوب ومخصص للجواري، أي أن السادة قد قسموا المكان، فهم يرون أن هذا الصنف من النساء داخل في حريمهم ومن ثم في ممتلكاتهم، وحجبوهن ليتمتعوا بهن بمفردهم لا يشاركهم فيهن شريك. وأعدّوا بقية الجواري للعرض لا للامتلاك، فلم يحجبوهن ولم يغاروا عليهن غيرتهم على الجارية المحظية التي اشتريت بالمال الجليل لتميزها وإبداعها. وهذا ما يبيّن أن الرجل يعامل الجواري والقيان باعتبارهن «جندراً» لا جنساً، أي أنه كان يطوّع الجواري في كل مرة بحسب السياق الثقافي الذي يريد أن يضعهن فيه. وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة إلى الجواري فهل عومل غلمان المجلس بالمثل؟

تختلف كيفية حضور الجارية في المجلس عادة عن كيفية حضور الغلمان إذ نجد نوعين فقط من غلمان المجالس، وهم السقاة والمغنون. وللسقاة مكانة كبرى

(1) الوشاء، **الموشى**، سبق ذكره، ص 313.

(2) «قال إبراهيم الموصلي: «فأدخلت وإذا الستارة قد نصبت فسلمت على الجارية من وراء الستارة، فردّت السلام»». الأصفهاني، **الأغاني**، ج 18، سبق ذكره، ص 304.

(3) المصدر نفسه، ج 15، ص 81.

(4) المصدر نفسه، ج 19، ص 159.

في المجالس، بخاصة إن كانوا صغار السن[1]، إذ كثرت الأشعار فيهم، فقال شاعر: (الطويل)

وَإِذْ كُنْتُ أُسْقَى الراحَ مِنْ كَف أَغْيَدَ ... يُنَاوِلُنِيها رائِحاً وَمُبَكِرا
أُعانِقُ مِنْهُ الغُصْنَ يَهْتَز نَاعِماً ... وَأَلْثُمُ مِنْهُ البَدْرَ يَطْلَعُ مُقْمِرَا [2]

ونظم آخر: (المنسرح)

وَهْوَ يُديرُ المُدامَ إنْ جَلِيَتْ ... عَروسُ دَن نِقابُها الزَبَدُ
يَمْنَحُ كَأْسِي يَداً أَنامِلُها ... تَنْحَل مِنْ لينِها وَتَنْعَقِدُ [3]

وكثيرة هي المقطوعات[4] التي أودعها أصحابها إعجابهم بهذه الفئة «الغريبة» من الغلمان، وقلنا غريبة لأن هؤلاء يرتدون ثيابا مورّدة[5] شبيهة بتلك التي ترتديها الجواري، ويجمشون الحاضرين، ويجلبون انتباههم تماماً مثلما تتصرف الجواري، ولهذا أقبل الرجال عليهم في أوقات لهوهم وطربوا لأغانيهم، فلم يغب الزامرون[6]، والضاربون[7]، والمغنون عن مجالس الفنّ والطرب. وكان للغلام المغني حضور بارز في مجالس الفنّ والطرب، فجلب انتباه الحاضرين إليه، وجعلهم يطربون إليه مثلما يطربون لغناء الجواري، «فلا يبقى من الجماعة أحد إلا وينبض عرقُه، ويهش فؤاده، ويذكو طعمه، ويفكه قلبه، ويتحرك ساكنه، ويومئ إليه بقُبلته، ويغمزه على أقرانه، ويراه واحد أهل زمانه، فيُرى (الرجل) وقد طار في الجو، وحلق في السكاك، ولقط بأنامله النجوم، وأقبل على الجماعة بفرح

---

(1) «بين يدي المنصور مئة غلام ما يزيد أحدهم على العشر غير أربع ولا يحل غير الفؤاد من مربع وهم يديرون رحيقاً خلتها في كأسها دراً وعقيقاً». المقري، **نفح الطيب**، ج 1، سبق ذكره، ص 99.

(2) ابن خاقان، **قلائد العقيان**، الدار التونسية للنشر، تونس، 1990، ص 241.

(3) العباسي، **معاهد التنصيص**، ج 1، سبق ذكره، ص 66.

(4) ابن خاقان، **قلائد العقيان**، سبق ذكره، ص 44.

(5) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 7، سبق ذكره، ص 124.

(6) المقري، **نفح الطيب**، ج 1، سبق ذكره، ص 99.

(7) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 8، سبق ذكره، ص 151.

الهشاشة»[1]، أي أن المغني أثار المشاعر الكامنة في أنفس الحاضرين، فأخرجهم إلى عوالم سحرية: (الخفيف)

ومُغنٍ مُلْحِقٌ كُل نَفْسٍ بِهَوَاها وَهْوَ لِلسكْرِ عُذرُ[2]

فنظم فيه الناظمون الأشعار وتغنّوا به وفدوه. ويرجع هذا الإعجاب إلى رخامة صوت بعض المغنين مثل علوية، ومعبد، ومُخارق، وغيرهم ممن لَزِم مجالس الخلفاء من العبيد، وإلى الطريقة التي يجلب بها المغنون الحاضرين، «فكان عُلوان غلام ابن عُرس إذا حضر، وألقى إزاره، وحلّ أزراره، وقال لأهل المجلس: «اقترحوا واستفتحوا، فإني ولدكم، بل عبدكم لأخدمكم بغنائي وأتقرب إليكم بولائي، وأساعدكم على رخصي وغلائي، من أرادني مرة أردته مرات، ومَن أحبني رياء أحببته إخلاصاً، ومن بلّغ بي بلغت به، لم أبخل عليكم بحُسني وظَرفي، ولم أنفَس بهما عليكم، وإنما خُلقت لكم. ولمَ أغاضبكم وأنا آملكم غداً إذا بقل وجهي[3]، وتدلى سبالي[4]، وولى جمالي، وتكسر خدي وتعوج قدي، ما أصنع؟ حاجتي إليكم والله غداً أشد من حاجتكم إلي اليوم»»[5].

ينزع المغنّي عنه إذن كل السمات الخاصة بالذكورة، وينتهج سلوك الجواري من حلّ إزار وإلقائه، ومن استجداء للمحبة والرأفة، ومن التفكير في المصير يوم تزول روقة الشباب وجمال البشرة، ومن استعداد لمنح الرجال اللذة، وهو ما ينافي الأنموذج الذكوري القائم على حُب الامتلاك والسيطرة. ويرجع هذا، في نظرنا، إلى أن عمر الفنان، وبخاصة إذا كان خصياً، قصير جداً، إذ تتخلى عنه المجموعة بمجرد تغيّر مظهره الفيزيولوجي، ولهذا صرخ عمرو بن بانة عندما فتح باب داره ورأى خادماً أبيض شيخاً «الله ما أعجب أمرك يا دنيا (. . .) هذا الخادم رزق غلام علوية المغني الذي يقول فيه الحُسين بن الضحاك (250هـ) الشاعر: (السريع)

---

(1) التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، سبق ذكره، ص 275.

(2) العسكري، **ديوان المعاني**، ج 1، سبق ذكره، ص 320-322.

(3) «بقَلَ وجه الغلام: خرج شعره»، ابن منظور، **لسان العرب**، سبق ذكره، (ب-ق-ل).

(4) «سبال جمع سِبَلَة وهو الشارب»، المصدر نفسه، (س-ب-ل).

(5) التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، سبق ذكره، ص 275.

يـا لَيْـتَ رِزْقـاً كَـانَ مِـن رِزْقـي يَـا لَيْتَـهُ حَـظي مِـنَ الـخَـلْـق»[1]

وهذا يعني أن هذا الصنف من الغلمان، شأنه شأن الجارية، يفقد كل إشعاع له إذا ما تقدم في السنّ لأنه بضاعة تقدّم خدمة للسيد، فتنتهي قيمتها بانتهاء قدرتها على أداء وظيفتها على الوجه الأكمل.

ولئن اعتبر الغلام المغنّي ذكراً غير مطابق لجندره، إلا أنه احتل مكانة بارزة في مجالس الطرب رغم إلحاح الثقافة العالمة على إقصائه تثبيتاً لخصائص كل من الذكر والأنثى. ويدل هذا، حسب رأينا، على أن الترف والرفاهة أدخلا اضطراباً كبيراً على منظومة الميز بين الجنسين، فبقيت فئة من الغلمان المغنين بين أخذ وردّ، بين ترحيب من أصحاب البحث عن الجديد والتجديد والبحث عن المُتع المغايرة، ومحاربة من «سلطة الضبط» الرسمية التي ترفض كل ما يخالف مبادئ الجماعة.

ولكن هذه الفئة فرضت حضورها من خلال ما قدّمته للثقافة الإسلامية من نثر وشِعر كانت المجالس منبعها الرئيسي. فما هي أبرز خصائص شِعر الجواري والغلمان؟ وما هي أبرز مميزات الشّعر الذي قيل في كل منهم؟ وإلى أي حدّ اختلفت هذه الخصائص والمميزات باختلاف «الجندر»؟

II - أدب الجواري والغلمان

عبّرنا عمّا أنتجه الجواري والغلمان بالأدب لأنه جامع بين الشّعر والنثر، وإن كان الشّعر مسيطراً. وسنفصّل الحديث عن مميزات كل منهما لنرصد نقاط الاختلاف والتشابه بينهما.

زخرت المصادر العربية بأشعار وأخبار تخلّد أدب الجواري وبأخرى تنبّئ بأن جلّ هذا الأدب ضاع، ولا غرابة في ذلك، فقد كان تعليم الجواري - مثلما رأينا في الفصل السابق - شاملاً لعلوم متنوعة وهذا ما أدى إلى نشأة منتوج أدبي متنوع طغى فيه الشّعر على النثر. وكان خطاب الجواري نابعاً من الفنّ الذي تشبعن به،

---

(1) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 15، سبق ذكره، ص 181.

ويبدو هذا جلياً في ردّ عريب على المأمون عندما هجرها وسألها عن طعم الهجر، فقالت: «يا أمير المؤمنين لولا مرارة الهجر ما عرفت حلاوة الوصل، ومن ذمّ بدء الغضب أحمد عاقبة الرضا، فخرج المأمون إلى جلسائه، فحدّثهم بالقصة ثم قال: «أترى لو كان من كلام النظّام (231هـ) ألم يكن كثيراً؟»»[1].

وتعددت الأمثلة النثرية لما جاء على لسان الجواري[2] وتميّزت كلها - في نظرنا - بأنها وردت إما في شكل مراسلة إجابة عن سؤال أو موقف[3] أو في شكل مخاطبة مع رجل أرادت استمالته[4]. وهي مقاطع قصيرة حملتها الجارية براعتها في الكتابة، واحتل فيها الرجل المحور الأساسي لتفكير الشاعرة وحياتها وإنتاجها. وتميز نثر عريب[5] مثلاً بقصر المقاطع وبكثرة الجمل الإنشائية الدالة على الدعاء وعلى الطلب، ما أكسب النصوص طابعاً إيقاعياً، وقربها من الشّعر، الفنّ الذي عرفت به الجواري أكثر من النثر إذ ألّفت الجواري مصنفات في الشّعر والأغاني، واعتبرن مرجعاً نهل منه الكثير ممن حبّر في هذا المجال ومن بينهم الأصفهاني، ولكن ضاع الأصل وبقيت آثاره محفورة في النصوص الثواني، فكانت عريب تجمع أغانيها في دفاتر وصحف، أمر المعتمد بجمعها وكتابتها فكان ألف صوت[6]، وكان لبذل كتاب في الأغاني منسوب الأصوات غير مجنس يشتمل على اثني عشر ألف صوت[7].

---

(1) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 21، سبق ذكره، ص 90.

(2) ليلى حرمية، **القيان في الأدب العربي**، سبق ذكره، ص 392-397.

(3) «بعث ابن كُناسة (207هـ) إلى جاريته دنانير ليعرف أصحابه شيئاً من فهمها: «إنك أمة ضعيفة لكعاء، فإذا جاءك كتابي هذا فعجلي بجوابي والسلام»، فكتبت إليه: «ساءني تهجينك إياي (...) وإن من أعيى العي الإجابة عما لا جواب له والسلام»». الأصفهاني، **الأغاني**، ج 13، سبق ذكره، ص 227.

(4) «كانت عريب تراسل سعيداً بن حماد فتلومه وتواسيه وتهنئه بمناسبات عديدة». المصدر نفسه، ج 22، ص 388-390.

(5) هي عريب المأمونية شاعرة خلّفت آثاراً عديدة مثل الشّعر والرسائل. المصدر نفسه، ج 21، ص 40-62.

(6) المصدر نفسه، ج 21، ص 41.

(7) المصدر نفسه، ج 17، ص 53.

وعدّت أخريات موسوعات صوتية بخزن الأشعار، يأمرهن السيد بأخذ الألحان التي أعجبته متى حضرن معه مجلساً من مجالس الطرب[1]. فكن شاهدات على ثراء المخزون الموسيقي في بعض العصور[2].

وورد شِعر الجواري في أغراض متنوعة مثل الرثاء والمدح والهجاء والتعبير عن المواقف اليومية جلباً لانتباه السيد. وكان الرثاء من أكثر أشعار المملوكات حضوراً في المدونة العربية، فمتى مات السيد اسودّت الدنيا في وجه الجارية ورأت الموت حلّاً لأنها أصبحت بلا سند يحميها، فلا وجود لها في غياب الرجل الحامي المالك الذي كان يوفر لها الأمن المادي والنفسي، ولهذا بكت الكثير منهن أسيادهن بعد موتهم. فقالت «مراد» ترثي سيدها علياً بن هشام: (المجتث)

هَلْ مُسْعِدٌ لِبُكاءِ ... بِعَبْرَةٍ أَوْ دِماءِ
وَذاكَ مِني قَليلٌ ... لِلسادةِ النجَباءِ
أَبْكيهِمُ في صباحي ... بِلَوْعَةٍ وَمَسائي[3]

ورثت محبوبة مولاها قائلة: (الخفيف)

أي عَيْشٍ يَطيبُ لي ... لا أرى فيه جَعْفَرَا
مَلِكٌ قَد رَأَتْه عَيْـ ... ـنِي طَريحا مُعفرا
كُل مَن كان ذا سِقا ... م وَحُزْنٍ فقد بَرا
غَيْرَ مَحبوبَةَ التي ... لَوْ تَرَى المَوْتَ يُشْتَرى
لاشْتَرَتْهُ بِمُلْكِها ... كَيْ تُوارى وتُقبَرا
إن موتَ الحَزين أطْـ ... ـيَبَ مِنْ أنْ يُعَمرا[4]

وقد اجتمع في رثاء الجارية لسيدها كل الصفات التي رسّخها المجتمع في الإناث، وكل الخلال التي أرادها فيهن من ضعف، ولين، ومشاعر فياضة، وعجز

(1) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 12، سبق ذكره، ص 299-300.
(2) المصدر نفسه، ج 10، ص 361.
(3) الأصفهاني، **الإماء الشواعر**، سبق ذكره، ص 91.
(4) المصدر نفسه، ص 127-128.

عن الاستغناء عن الرجل وعن العيش بدونه، فدخلت المحظية هذه القيم وعكستها في رثائها، وغاب عنصر التأبين إلا فيما ندر[1]، ففجرت الجارية في تلك اللحظة مشاعرها، ولم تهتم بإبراز خصال سيدها بقدر ما عبّرت عن لهفتها وعن فجيعتها عند فقدانه إذ مثّل موته فقدان سند كانت تعتمد عليه، وانتقالها إلى سيد آخر. وهذا الأمر وإن كان عادياً بالنسبة إلى بعض الجواري[2]، فإنه شكّل كارثة كبرى لأخريات[3]. وعادة ما تكون التي ترثي سيدها محظية تبكي أيام عزها ودلالها، فتؤكد لنا مقطوعاتها مدى خضوعها للنمط الاجتماعي الثابت المخصص لها. ويقرب من الرثاء الشّعر الذي عبّرت فيه الجارية عن أحاسيسها عند فقدان السيد والمنزل.

ومن أصدق ما قالته الشاعرة - حسب رأينا - المقاطع التي عبّرت فيها عن المشاعر التي انتابتها في حالات معينة، فنظمت أبياتاً صوّرت فيها حزنها على المنزل الذي عاشت فيه وعلى الرفاهة التي كانت تحياها: (السريع)

يَا مَنْزِلاً لَمْ تَبْلُ أَطْلالُه ... حاشا لِأطلالِكَ أن تبلى
لم أبكِ أطلالك لكنني ... بَكيتُ عَيْشي فيكَ إذْ وَلى
قَدْ كانَ لي فيكَ هَوًى مَرةً ... غَيبَه التُرْبُ وَما مَلا
فَصِرْتُ أبْكي بَعْدَه جاهِدا ... عِنْد ادكاري حَيْثُ قد حَلا
وَالعَيْشُ أوْلى، ما بَكاهُ الفَتى ... لا بُد لِلْمَحْزونِ أنْ يَسْلَى[4]

وبكت ثانية في مقطوعة أخرى من ألم فقدان حبيب: (الطويل)

وَلما أبى العُذالُ إلا فُراقَنا ... وَما لَهُم عندي وَعِنْدَكَ مِن ثارِ

---

(1) قالت تيماء ترثي سيدها أبا العباس خزيمة بن خازم النهشلي (203هـ): (السريع)

إن أبا العباس خِدنُ العُلى ... خزيمةُ البَأسِ فَتى الجودِ
المُتْلِفُ المُخْلِفُ رَبّ الندَى ... أوْدى فَما جُودٌ بِمَوْجودِ
لَئنْ حَواهُ القَبرُ مَيتا ... قَدْ تَضيقُ عنه سِعَةُ البَيد

السيوطي، **المستظرف من أخبار الجواري**، سبق ذكره، ص 17.

(2) الأصفهاني، **الأغاني**، سبق ذكره، ج 18، ص 306-307.

(3) المصدر نفسه، ج 5، ص 152.

(4) الأصفهاني، **الإماء الشواعر**، سبق ذكره، ص 96.

وسُد على أبْصارِنا كُل مَنْظَرِ وَقَلَتْ حُماتي عِنْدَ ذاك وَأنْصاري
غَزَوْتُهُمْ مِن مُقْلَتَيْكَ وَأدْمُعِي وَمَنْ نَفَسي بالسيف والسيْلِ والنارِ[1]

وضمّنت أخرى شِعرها عذابها من فقدان الاثنين معاً: (المنسرح)

ساروا بِقَلْبي وَأوْدَعوا شَجَنا أهْلُ المَطايا وَأوْحَشوا وَطَنا
يا دارُ فيكِ الحبيبُ أمْ ضَعَنا أيْنَ الذي فيكِ كان لِي سَكَنا
أجابت الدار وَهْيَ باكيةٌ واحَرَبا صِرتُ للظبا وَطَنا
نَادَيْتُ حاديهِمْ وَقَدْ رَحَلَ الرَّ كْبُ أقيما وَاعْقِلا البُدْنا
أجابَني والدموع جارِيَةٌ مَن ذا قَتيلُ الفِراقِ؟ قلتُ أنا[2]

ورجّحنا صدق هذا الشّعر لأن الخوف والبكاء والرغبة في الموت عند فقدان السيد والمنزل والحبيب نتيجة حتمية للتنشئة الاجتماعية والثقافية التي قضت على الجارية أن تعيش تابعة للسيد، لا قدرة لها على العيش بدونه.

ولم يكن كل شِعر الجارية صادقاً وناتجاً عن التنشئة الاجتماعية والثقافية التي تلقتها، بل سايرت معلميها ومعلماتها في النظم في أغراض متنوعة أشهرها المدح.

وقد حفظت لنا المصادر بعض مدحيات الجواري التي انقسمت، في نظرنا، إلى مدح الخليفة أو من سيوصلها إلى الخليفة، وإلى مدح السيد. وسنقرأ أنموذجين من كل صنف لنتبيّن خصائص كل قصيدة.

فقد بعثت عنان جارية الناطفي إلى جعفر البرمكي (ت187هـ) ترجوه أن يسأل أباه محادثةَ الرشيد في شرائها، فقالت: (السريع)

يا لائِمي جَهْلًا ألَا تُقَصِر مَنْ ذا عَلى حَر الهوى يَصْبِرُ
لا تَلْحَني إني شَرِبْتُ الهوى صِرْفا فَمَمْزوجُ الهَوَى يُسْكِرُ
أحاطَ بِي الحُب فَخَلْفي لَه بَحْرٌ وَقدامي لَهُ أبْحُرُ
تَخْفِقُ راياتُ الهوى بالردى فَوْقي وَحوْلي للردى عَسْكَرُ

---

(1) السيوطي، **المستظرف من أخبار الجواري**، سبق ذكره، ص 19.

(2) المصدر نفسه، ص 20.

...

أَنْتَ المُصَفى مِن بَني بَرْمَكٍ يا جَعْفَرَ الخَيْراتِ، يا جَعْفَرُ

لَا يَبْلُغُ الواصفُ في وَصْفِهِ ما فيه مِن فَضْلٍ وَلَا يَحْصُرُ

مَنْ وَفرَ العِرْضَ بِأموالِه فَجَعْفَرٌ أعراضُه أوْفَرُ[1]

وبعثت سَكَن جارية محمود الوراق (ت 225هـ) إلى المعتصم (218-227هـ) بعد رفضه لشرائها وحرقه لرسائلها - وكان قد أراد مرة ابتياعها فأبت: (البسيط)

ما للرسولِ أتاني مِنْكَ باليأسِ أَحْدَثْتَ بَعْد وِدادٍ جَفْوَةَ القاسي

فَهَبْكَ أَلْزَمْتَني ذَنْبا بِظُلْمِكَ لي ماذا دَعاكَ إلى تَخْريقِ قِرطاسي

يا مُتبع الظلم ظُلْما كَيْفَ شِئْتَ فكُنْ عِنْدي رِضاكَ عَلى العَيْنَيْنِ والرأس

إنّي أُحِبكَ حُبا لا لِفاحِشَةٍ وَالحُب لَيْسَ به في الله مِن باس

...

في ظِلِ مُعتَقِدٍ لِلْحَق مُعْتَصِمٍ بِالله لِلأسْدِ غَلابٍ وَفَراسِ

وَدونَه غُصَصٌ يَشْجَى العَدُو بِها مثل المُبارَكِ أفْشين وَأشْناسِ[2]

تكوّنت هاتان القصيدتان من مقطعين أساسيين: **مقطع أول** غزلي عبّرت فيه الجارية عن حُبها وشوقها وعجزها عن الصبر، **ومقطع ثانٍ** مدحي تغنت فيه ببطش السيد على أعدائه وبشجاعته وكرمه، ولم تضمن حاجتها القصيدةَ بل لمّحت إليها تلميحاً إذا ما كان المتقبل يعرف مضمون رسالتها وطلبتها لاحقاً إذا كان جاهلاً بها[3].

وغابت العناصر التقليدية للمدحية من وقفة طللية فغزل فرحلة فمدح، لا لأن الشاعرات لم يتعلمن هذا الصنف من الشِّعر ولا لأنهن ينتمين إلى عصر التجديد فحسب، بل لأنهن نشأن وتعودن على جلب المستمع بالحُب والهوى بما أنهن يعرفن كيفية الولوج إلى قلوب الرجال، فمدحن الخلفاء والسادة إبرازاً لقدرتهن

---

(1) الأصفهاني، **الإماء الشواعر**، سبق ذكره، ص 44-45.

(2) السيوطي، **المستظرف من أخبار الجواري**، سبق ذكره، ص 34.

(3) الأصفهاني، **الإماء الشواعر**، سبق ذكره، ص 45.

على قول الشّعر ولأنهن يعرفن أن العظيم يحب المدح.

ورأت ليلى حرمية في هذا المجال أن شِعر الجواري مغاير لما أُلّف في شِعر المدح لدى الرجال في مستوى البناء النموذجي للمدحية، وفيما عدا ذلك فقد حافظت القيان في مديحهن على المعاني التقليدية نفسها، فصفات الممدوح لم تتجاوز عندهن تلك الصفات التي عهدناها في الشّعر العربي من شجاعة، وبأس، وعقل، وحزم، وتدبير، وجود، وغيرها مما يُعرف من الخلال المحمودة[1].

ولئن مدحت العديد من الشاعرات أسيادهن[2]، فإن عريب المأمونية نظمت مدحيات في أكثر من خليفة عاصرته رغم ارتباط اسمها بالمأمون، فقالت في المتوكل (238-247هـ): (البسيط)

شُكْراً لِأَنْعُمِ مَن عافاكَ مِن سَقَمِ ... دُمْتَ المُعافَى من الآلام والسقَمِ

عادت بنورك للأيام بهجتُها ... واهتز نَبْتُ رياضِ الجودِ والكَرَمِ

ما قام للدينِ بَعْدَ المُصطَفى مَلِكٌ ... أعَف مِنْكَ وَلَا أرْعَى على الذمَمِ

فَعَمرَ الله فينا جَعْفَرا وَنَفى ... بِنُورِ سُنتِهِ عنا دُجى الظلَمِ[3]

وقالت فيه أيضاً: (طويل)

بِوَجْهِ أمينِ الله جعفر أشْرَقَتْ ... مَنابِرُهُ وانْبَث في الأرضِ نورُها

وَقامَ خَطيبا فَاكْتَسى العَدْلُ بَهْجَةً ... وَعَزتْ بِهِ التقْوى وَدامَ سُرورُها[4]

ونظمت مطوّلة في المستعين (249-251هـ): (الخفيف)

أيها الطارِقونَ في الأسْحارِ ... أصبحُونا فَالعَيْشُ في الابْتِكارِ

لَا تَخافوا صَرْفَ الزمان عَلَيْنا ... مَا لِصَرْفِ الزمان وَالأحْرارِ

إنما المُستَعينُ بالله جارٌ ... وَهْوَ بالله في أعَز الجِوارِ

---

(1) ليلى حرمية، **القيان في الأدب العربي**، سبق ذكره، ص 378.

(2) مثل «مراد» جارية علي بن هشام، (الأصفهاني، **الإماء الشواعر**، سبق ذكره، ص 91) أو مثل «فضل». المصدر نفسه، ص 55.

(3) المصدر نفسه، ص 111.

(4) المصدر نفسه، ص 114.

مَلِكٌ في جَبينِه كَسَنا البَرْ ... قِ، وَنُورٌ يَعْلو عَلى الْأَنْوارِ[1]

وقالت في المعتمد (256-279 هـ) (الرجز):

قَلْبي هام بأحْمَدَ ... لَا بِالظِّباءِ الخُردِ

يَفْديكَ كُل أحْمَدَ ... بَعْدَ النبي أحْمَد

الهاشمي الأبطحي ... القُرَشِي المُهتَدي[2]

تبيّن لنا المقاطع المدحية لعريب أن هذه الشاعرة تشبّعت بالدروس النظرية التي تلقتها في المدح. فكادت مدحياتها تخلو من الغزل ومن أية مقدمات أخرى، فجاءت شبيهة بمدحيات أبناء عصرها ومن بينهم أبو نواس (ت 200هـ): (طويل)

لَقَدْ قامَ خَيْرُ الناس مِنْ بَعْدِ خَيْرِهِمْ ... فَلَيْسَ عَلى الْأيامِ والدهر مَعْتَبُ

فَأَصْحَى أميرُ المُؤْمِنينَ مُحَمدُ ... وَمَا بَعْدَهُ للطالِبِ الخَيْر مَطْلَبُ

فَلَا زَالَتِ الآفاتُ عَنْكَ بِمَعْزَلٍ ... وَلَا زِلْتَ تَحْلو في القُلوبِ وتعذُبُ

لَكَ الطينَةُ البَيْضاءُ مِنْ آل هَاشِمَ ... وَأَنْتَ وَإنْ طَابُوا أعَف وَأَطْيَبُ[3]

وأغدق الخلفاء على عريب مثلما أغدقوا على الشعراء الذكور[4]. ويعود «احتراف» عريب الشّعر، في نظرنا، إلى أن الشاعرة عمدت إلى المدح تكسّباً لتثبت للمجتمع أنها تمكنت من كل الدروس التي تلقتها زمن التقيين، فنظمت أشعارها في أغراض متنوعة ولم تنسَ الهدف الرئيسي الذي عُلّمت من أجله وهو «جمع المال». ونجحت في ذلك إلى حدّ بعيد إذ اعترف لها «الرجال» بعبقرية فذة وفضلوها عن سواها[5].

ووجدت هذه الشاعرة نفسها في مجال الاحتراف مثل الشعراء الذكور تماماً،

---

(1) الأصفهاني، **الإماء الشواعر**، سبق ذكره،، ص 116.

(2) المصدر نفسه، ص 115.

(3) أبو نواس، **الديوان**، سبق ذكره، ص 52.

(4) الأصفهاني، **الإماء الشواعر**، سبق ذكره، ص 114.

(5) «ما رأيت امرأة أضرب من عريب ولا أحسن صنعة ولا أحسن وجهاً ولا أخف روحاً ولا أحسن خطاباً ولا أسرع جواباً ولا ألعب بالشطرنج والنرد ولا أجمع لخصلة حسنة لم أرَ مثلها في امرأة غيرها». الأصفهاني، **الأغاني**، ج 21، سبق ذكره، ص 40.

ولهذا عوملت معاملة الشاعر لا معاملة المرأة. فرغم أن المؤرخين رأوا أن هذه القينة «ذهبت بالمأمون كل مذهب ميلاً إليها ومحبة لها»[1]، إلا أننا وجدناها تستعطفه وتستجديه الودّ يوم تزوج ببوران: (السريع)

يَا سَيدي لَا تَنْسَ عَهْدي فَما أَطْلُبُ شَيْئًا غَيْرَ مَا تَدْرِي[2]

فهي مثال لجارية أحبها الرجل ولم يسمّها «عريباً» إلا لتكون عَروباً مطيعة لمن يطلبها، ولهذا كانت فنانة تعرف متى تنظم الشّعر لتكسب المال، وتعرف كيف تتزين لتمتّع المتقبل بجمالها[3]. إن الظروف التي عاشتها عريب هي التي جعلتها تحترف الشّعر وتتكسب به[4]، وهذا الاحتراف هو الذي جعلها جارية «مشاعة» بين

---

(1) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 21، سبق ذكره، ص 48.

(2) الأصفهاني، **الإماء الشواعر**، سبق ذكره، ص 115.

(3) قيل إنها كانت تغلف شَعرها بستين مثقالاً مسكاً وعنبراً وتغسله من جُمُعة إلى جُمُعة، فإذا غسلته أعادته وتقاسمت الجواري غُسالة رأسها بالقوارير. الأصفهاني، **الأغاني**، ج 21، سبق ذكره، ص 56. لكنها لم تبلغ مع هذا في تطيبها ما بلغته القيان الجاهليات اللائي كن يصببن المسك على رؤوسهن صباً حتى يجري على رؤوسهن. ناصر الدين الأسد، **القيان والغناء**، سبق ذكره، ص 103.

(4) وألفيناها تعشق رجلاً وتحتال للخروج من دار المأمون حتى تصل إليه وحبلت منه وولدت بنتاً، «ولما وقف المأمون على خبرها أمر بإلباسها جبة صوف وختم على زيقها (الزيق ما أحاط بالعنق، ابن منظور، **لسان العرب**، سبق ذكره، (ز-ي-ق)). وحبسها في كنيف مظلم شهراً، لا ترى الضوء، يُدخل إليها خبز وملح وماء من تحت الباب في كل يوم، ثم ذكرها، فرقّ لها، وأمر بإخراجها، فلما فُتِح عنها الباب وأخرِجت لم تتكلم بكلمة حتى اندفعت تغني: (الكامل)

خَجَبُوهُ عَنْ بَصَرِي فَمُثِّلَ شَخْصُهُ فِي القَلْبِ فَهْوَ مُحَجبٌ لَا يُحْجَبُ

فبلغ ذلك المأمون، فعجب منها، وقال: «لن تصلح هذه أبداً»، فزوجها إياه» (الأصفهاني، **الأغاني**، ج 21، سبق ذكره، ص 56). كل هذا والحبيب غائب لم يدوّن له موقف سوى الخوف من الخليفة في مقابل إلحاحها على الوصل واللقاء: (المتقارب)

إذا كُنْتَ تَحْذَرُ مَا تَحْذَرُ وَتَعلَم أنكَ لَا تَجْسرُ

فَما لِي أُقيمُ عَلى صَبْوَتي وَيَوْمُ لِقَائِكَ لَا يَقْدِرُ

(الأصفهاني، **الإماء الشواعر**، سبق ذكره، ص115). وعشقت رجلاً آخر، وتزوجته سراً، ونظمت فيه شِعراً، (الأصفهاني، **الأغاني**، ج 21، سبق ذكره، ص 49). وراسلت إبراهيم ابن المدبر مراراً (المصدر نفسه، ج 22، ص 388-390). امرأة كهذه وجدت نفسها =

الرجال لم يختص بها أحدهم ولم تفِ لواحد دون آخر، فالمجتمع صاغ هذا الصنف من الجواري للمتعة لا للامتلاك، ولهذا اكتسبت الكثير منهن قدرة على نظم الشِّعر في أغراض متنوعة، فمدحن من استوجبت الظروف مدحه وهجون من عايشنه متى اقتضى المقام هجاء.

فقد هجت الجارية الرجال الذين حاولوا عرقلة مسيرتها نحو المجد ونقصد هنا، على سبيل المثال، هجاء عنان جارية الناطفي لأبي نواس لأنه هجاها في أكثر من موضع، وبخاصة عندما حاول الرشيد شراءها بقوله: (المنسرح)

مـا يَـشْـتَـريـهـا إلا اِبْـنُ زانِـيَـةٍ   أَوْ قُلْطُبـانـاً يَكونُ مَنْ كـانـا[1]

فكان هجاؤها بلغة الفحش نفسها التي اعتمدها الشاعر، ولم تتوانَ في الحطّ من إنسانيته ومن التشكيك في فحولته[2]. وعالم الفحش ليس غريباً عنها بل فيه نشأت وتأدبت وكان أول شيء أدركته أثناء تعليمها. وهجت الجارية أيضاً زميلتها التي تنافسها في المهنة هجاء فاحشاً يتناسب وما تعيشه[3]، ويتلاءم مع ما نشأت عليه. وقد أخرج الأدب العالم هجاء القيان في قالب يتماشى، في الظاهر، مع المرأة الضعيفة المدافعة، ولكنه في الحقيقة نتاج للتنشئة التي تلقتها.

وبالإضافة إلى هذه الأغراض «الكلاسيكية» نظمت الجارية مقطوعات تفاعلت فيها مع ما دار حولها في حياتها اليومية. وقد نظم هذا الشِّعر عادة بطلب من السيد الذي رغب في أن تكون جاريته لسانه الذي ينطق به، «فلما مرضت قبيحة قال المتوكل لعريب: «قولي في علة قبيحة شيئاً وغنّي فيه، وليكن قولك الشِّعر على لساني يذكر قلقي بها»، فقالت: (البسيط)

شَبت قَبيحَةُ في قَلْبي لَها حَرَقا   وَبَدلَتْ مُقْلَتي مِنْ نَوْمِها أَرَقا

= تغتصب الحب اغتصاباً، أكرِهت على معاشرة ثمانية خلفاء ما اشتهت منهم أحداً إلا المعتز، (المصدر نفسه، ج 21، ص 52) اتخذت من الشّعر وسيلة لتكسب أموال ولتفرض نفسها شاعرة.

(1) السيوطي، **المستظرف في أخبار الجواري**، سبق ذكره، ص 46.

(2) ليلى حرمية، **القيان في الأدب العربي**، سبق ذكره، ص 385-388.

(3) حول هجاء القيان عموماً يمكن العودة إلى: المرجع نفسه، ص 388-391.

ما ذاك إلا لِشَكْواها فَقَدْ عَطَفَتْ قَلْبي عَلَى كُل شاكٍ بَعْدَها شَفَقا»[1]

وقد يكون نظم الشِّعر عند الجواري مرتبطاً بالمناسبات، إذ بعثت قبيحة الرومية جارية المتوكل لسيدها يوم افتصد مع جاريتها جاماً[2] فيه مكتوب: (السريع)

قَطَعْتَ عِرْقاً تَبْتَغي صِحةً أَلْبَسَكَ اللهُ بِهِ العافِيَه
فَاشْرَبْ بِهَذا الجام يا سَيدي مُسْتَمْتِعاً مِنْ هذِه الجارِيَه
وَاجْعَلْ لِمَنْ أَهْداكَها حِصةً تَحْظى بها في الليلة الآتِيَه[3]

ونظمت أخرى أبياتاً تعبيراً عن شكرها لمن يستوجب الشكر مثل الأبيات التي بعثت بها محبوبة (ت 247هـ) إلى المتوكل (232-247هـ) عندما دفع إليها تفاحة مغلفة بالغالية: (المنسرح)

يا طِيبَ تُفاحَةٍ خَلَوْتُ بِها تُشْعِلُ نارَ الهَوى على كَبِدي
أَبْكي إِلَيْها وَأَشْتَكي دَنَفي وَما أُلاقي مِنْ شِدةِ الكَمَدِ
لَوْ أن تُفاحَةً بَكَت لَبَكَت مِنْ رَحْمَتي هذه التي بِيَدي[4]

وعبّرت التي حظيت عند سيدها بالشِّعر عن أحاسيسها وعما يختلج صدرها مثلما فعلت سكن جارية طاهر بن حسين التي «حظيت عند سيدها حظوة شديدة ثم غلبتها عليه جارية أخرى ملكها، فانقطع عنها لمدة، شغلاً بتلك ثم اجتاز بحجرتها فوثبت عليه، فقبّلت يده، فاستحيى منها، وقال لها: «الليلة أزورك»، فتأهبت، وتزينت، وتعطرت، ونسي طاهر وعده، وتشاغل عنها ليلته فكتبت إليه: (الوافر)

أَلا يا أَيها المَلِكُ الهُمامُ لَأَمْرُكَ طاعَة وَلَنا ذِمامُ
طَمِعْنا في الزيارَةِ وَانْتَظَرْنا فَلَمْ يَكُ غَيْر ذلكَ والسلام[5]

(1) الأصفهاني، **الإماء الشواعر**، سبق ذكره، ص 113. يمكن الاطّلاع على المعنى نفسه فيما قالته فضل في «علم الحسن» على لسان المعتمد: المصدر نفسه، ص 56.
(2) «الجامُ إناء من فضة». ابن منظور، **لسان العرب**، سبق ذكره، (ج-و-م).
(3) السيوطي، **المستظرف في أخبار الجواري**، سبق ذكره، ص 57.
(4) المصدر نفسه، ص 64.
(5) الأصفهاني، **الإماء الشواعر**، سبق ذكره، ص 80.

فلما قرأ الرقعة أطربته وحركته فقام فدخل إليها، فأقام عندها ثلاثاً، وعاد إليها ما كانت عليه»[1].

وقد تعلّق الجارية بالشّعر على حالة يعيشها سيدها مثلما نظمته بدعة (ت 342هـ) يوم قال لها المعتضد (279-289هـ): «أما ترين الشيب كيف اشتعل في رأسي ولحيتي»: (المجتث)

مـا ضَـركَ الـشـيْـبُ شَـيْـئًـا   بَـلْ زِدْتَ فـيـه جَـمـالًا
قَـدْ هَـذبَـتْـكَ الـلـيـالـي   وَزِدْتَ فـيـهـا كَـمـالا[2]

وقالت فيه أيضاً: (الخفيف)

إنْ تَكُنْ شِبْتَ يا مَليكَ البَرايا   لِأُمـورٍ عـايَـنْـتَـهـا وخُـطـوب
فَلَقَدْ زادَكَ المَشيبُ جَمالا   وَالمَشيبُ البادي كَمالُ الأديب
فَابْقَ أَضْعافَ ما مَضى لَكَ في عِز   زٍ وَمُلْكٍ وَخَفْضِ عَيْشٍ وَطيب[3]

مثل هذا الشّعر الذي نظمته الجواري في الحوادث اليومية مشبع بالمشاعر والأحاسيس، مترع بها، يستجيب لصورة الأنثى الرقيقة الحساسة التي تطرب الرجل فتمتعه، تلك التي توقظ شهوته حين تكون الشهوة خامدة، والتي تزرع فيه الأمل الدائم، تلك التي تعبّر عن مشاعره حين تمنعه «ذكورته» من البوح ببنات قلبه. وهو شِعر يطابق المميزات التي خصتها الثقافة بالأنثى دون غيرها.

ومن الأغراض الأخرى التي نظمت فيها الجواري أشعارهن الغزل. وننطلق في دراسة الغزليات مما وصلت إليه ليلى حرمية من كون شِعر الجواري لا يخرج من صور ثلاث: الإجازة الشعرية، المحاورة الشعرية والمراسلة الشعرية[4]، أي أنه شِعر موجه من طرف الرجال.

وتتم الإجازة الشعرية أثناء التعليم أو أثناء الاختبار لتبيُّن مدى براعة الجارية

---

(1) الأصفهاني، **الإماء الشواعر**، سبق ذكره، ص 80.

(2) السيوطي، **المستظرف في أخبار الجواري**، سبق ذكره، ص 14.

(3) المصدر نفسه، ص 14.

(4) ليلى حرمية، **ري الضما في مَن قال الشعر من الإماء، تحقيق ودراسة**، إشراف محمد بن عبد الجليل، شهادة الكفاءة في البحث، كلية الآداب منوبة، ص 89-90.

في قول الشّعر وارتجاله. وقد عُرفت العديد من الجواري بما أجزنه من أبيات أو أنصاف أبيات[1]. وقد تتفوق الجارية في الإجازة على مجيزها فتسبقه، وفي هذا حدّث أحمد بن أبي طاهر (280هـ) أنه دخل يوماً على نبت مخفرانه فقال لها: «قد قلت مصراعاً فأجيزيه»، فقالت: «قلْ»، فقال: (البسيط)

يا نَبْتُ حُسْنُكِ يَغْشى بَهْجَةَ القَمَرِ

فقالت:

قَد كاد حسنُكِ أن يَبْتَزني بَصَري

فأقبل يفكر، فسبقته فقالت:

وَطيبُ نَشْرِكِ مِثْلُ المِسْكِ قَدْ نَسَمَتْ رَيا الرِيَاضِ عَليهِ في دُجى السحر

فزاد فكره، فبادرته فقالت:

فَهَلْ لَنا فيكِ حَظ مِنْ مُواصَلَة أَوْ لَا فَإِني راضٍ مِنْكِ بالنظر

فقام خجلاً»[2].

ويبرز هنا دور التنشئة الاجتماعية في تكوين صورة الفرد وفي تحويل الطبيعي إلى ثقافي. فتنشئة الجارية جعلتها تتفوق فكرياً على معلمها، وأشعرته بالخجل، والخجل صفة منسوبة إلى الأنثى[3] لما فيه من إبداء للضعف والانكسار، وهذا يعني أن التنشئة إذا تغيرت مكوناتها قلبت الموازين المتعارف عليها. وقد بارك المجتمع هذا القَلب لأنه يراعي مصالحه، فهو لم يصنع نساء بقدر ما كوّن وسائل

---

(1) لم يورد الأصفهاني عن قاسم جارية ابن طرخان إلا هذا الخبر، ومع هذا عدّها من الإماء الشواعر: دخل العباس بن الأحنف على قاسم جارية ابن طرخان، فقال لها: «أجيزي هذا البيت: (الكامل)

أَهْدَى لَهُ أَحْبابُهُ أُتْرُجه فَبَكَى وَأَشْفَقَ مِنْ عِيَافَةِ زاجِر

فقالت:

مُتَطَيرًا لَما أَتَتْهُ لِأَنها لَوْنانِ باطِنُها خِلافُ الظاهِر»

الأصفهاني، **الإماء الشواعر**، سبق ذكره، ص 143.

(2) المصدر نفسه، ص 137.

(3) T. J. Ferguson, and H. Eyre, "Engendering Gender Differences in Shame and Guilt: Stereotypes, Socialization, and Situtional Pressures", in A. H. Fischer, *Gender and Emotion*, p. 266.

إمتاع للرجل. وهذا ما يتأكد لنا عند شراء المعتمد للجارية ذاتها[1].

إلا أن هذه السلطة الذكورية حاولت أن تحدّ من تفوق القيان على الرجال بعامة وعلى الشعراء بخاصة بإخراجهن في ثوب التابع للرجل، فهو الذي يجيز وهو الذي يقارض، وهو الذي يفسح لها المجال في مرحلة ثانية من الاختبار لتحاوره وتراسله، أي أنه هو الفاعل والمعلّم والمكوّن، وهي المتقبلَة والمعلَّمة والمكوَّنة[2].

وتمت المحاورة عادة في مجلس يجمع الرجال والنساء، وقد تكون غايته العبث بالجواري[3].

وأظهرت عنان جارية الناطفي قدرة على الارتجال وسرعة بديهة نادرة،

---

(1) «امتحن المعتمد نبت جارية مخفرانة المخنث في الغناء والكتابة، فلما رضي بما ظهر له منها (...) قال لابن حمدون (ت 264هـ) قارضها، فقال: (الرجز)

وَهَبْتُ نَفْسي لِلْهَوى

فقالت:

فَجارَ لَما أنْ مَلَكْ

فقال:

فَصِرْتُ عَبْداً خاضِعاً

فقالت:

يَسْلُكُ بي حَيْثُ سَلَكْ

فأمر بابتياعها». الأصفهاني، **الإماء الشواعر**، سبق ذكره، ص 137-138.

(2) T. Laqueur, *La fabrique du sexe*, p. 240.

(3) «دخل بعض الخلفاء على يحيى بن خالد البرمكي (190هـ) وبين يديه جارية يقال لها حسناء وكانت شاعرة ظريفة، فقال للأصمعي: «اعبث بها»، فأنشأ يقول، (البسيط)

حَسْناءُ يا حَسْناءُ حَتى مَتى ... يَرْتَفِعُ الناس وَأنْحَطّ

قَدْ صِرْتُ نِضْواً في فِراشِ الهَوى ... كَأنَّني مِنْ فَوْقِهِ خَطّ

فقالت حسناء:

وَكَيْفَ مَنْجايَ وَقَدْ حَفَّ بي ... بَحْرُ هَوًى لَيْسَ لَهُ شَطّ

يُدْرِكُكَ الوَصْلُ فَتَنْجو بِهِ ... أوْ يَقَعُ الهَجْرُ فَتَنْغَطّ»

السيوطي، **المستظرف في أخبار الجواري**، سبق ذكره، ص 20. «النضو هو المهزول من كل الدواب وقد يستعمَل في الإنسان». ابن منظور، **لسان العرب**، سبق ذكره، (ن-ض-و). و«انغط في الماء إذا انقمس فيه». المصدر نفسه، (غ-ط-ط).

وحفظت لنا المصادر العديد من المحاورات الشعرية بينها وبين أبي نواس أو مع العباس بن الأحنف (ت 192هـ)[1].

وأثبتت الجارية في المحاورة أيضاً أنها قادرة على مجاراة الرجل في ارتجال الشِّعر، وأنها ليست «ناقصة عقل»، بل صارت هي التي تعابثه في هذه المجالس مثلما عابثت عنان شاعراً دخل عليها، «فقالت: (المنسرح)

سَقْياً لِبَغْدادَ لَا أَرَى بَلَداً يَسْكُنُهُ السَاكِنُونَ يُشْبِهُها

فقال:

كَأَنَهَا فِضَةٌ مُمَوهَةٌ أَخْلَصَ تَمْوِيهَها مُمَوهُهَا

فقالت:

أَمْنٌ وَخَفْضٌ فَمَا كَبَهْجَتِها أَرْغَدُ أَرْضٍ عَيْشاً وَأَرْفَهُهَا

فانقطع»[2].

وفي نطاق المحاورة نستطيع أن ندمج الأبيات الشعرية التي كانت تكتب على ملابس الجواري وعلى أعضائهن[3]، ويمكن أن نعدّ هذا الممارسة محاولة منهن لإقامة حوار صامت مع المتقبل بغية الإيقاع بأكثر من رجل. ورغم أن الرجال هم الذين صنعوا هذا الصنف من القيان، إلا أن رغبتهم في خوض تجارب جديدة هي التي جعلتهم يقعون في الهوى، ويتغافلون عن تصرفات الجارية حتى إن قادتهم إلى الإفلاس.

أما المراسلة فإنها تكون سرية إن كانت بين جارية وحبيبها في مجلس واحد، وفي هذا كتبت جارية إلى فتى كانت تحبه في منديل دبيقي بالذهب: (السريع)

---

(1) لتبيُّن براعة عنان في المحاورة الشعرية بعامة ومحاوراتها مع أبي نواس وابن الأحنف بخاصة يمكن الرجوع مثلاً إلى: الأصفهاني، **الإماء الشواعر**، سبق ذكره، ص 25-45. السيوطي، **المستظرف**، سبق ذكره، ص 38-44

(2) السيوطي، **المستظرف**، سبق ذكره، ص 44.

(3) نحن واعون بأنهن لم يكتبن إلا بعض هذه الأبيات لكننا لا نستطيع تمييزها، ولا إقصاءها من البحث، يمكن الاطّلاع على هذه الأبيات في: الوشاء، **الموشى**، سبق ذكره، ص 274-316.

هـا أنَـذا يُـسْـقِـطُـنـي لِـلْـبِـلَـى   عَـنْ فُـرُشـي أنْـفـاسُ عُـوادي
لَـوْ يَـجِـدُ الـسِّـلْـكُ عَـلـى دِقـةٍ   خَلْقا لأَضْحى بَعْضَ حُسادي

فكتب إليها في منديل آخر: (البسيط)

لَا تَسْأَلي كيف حالي بعدَ فُرْقَتِكُم   ها فانْظُري وَأجيلي طَرْفَ مُمتَحِنِ
تَرَى بِلًى لم يَدَعْ مني سِوى شَبَحٍ   لَوْ لَمْ أَقُلْ ها أنا للناسِ لَم أبِنِ [1]

فانعكست الآية، وصار التابع متبوعاً، والمختبِر مختبَراً بفضل التكوين الذي تلقته الجارية.

وتمت المراسلة أيضاً بين رجل وجارية متباعدين[2]، لغتها الشّعر، وغايتها - في نظرنا - هي غاية الإجازة والمحاورة ذاتها، أي اختبار قدرة الجارية على ارتجال الشّعر، والظاهر أن الجارية نجحت في كل الحالات التي أوردتها المصادر في هذه الاختبارات.

ولا يمكن الحديث عن بحور شعرية خاصة بالجواري في هذا المجال لأن ما نظمنه مرتبط شديد الارتباط بشِعر الرجال يتّخذه مصدراً ومنبعاً، وإن كان شِعر الجواري «مترعاً بكميات صوتية موسيقية توفرها موسيقى الألفاظ الداخلية بأجراسها وأنغامها واتساق حروفها ويُسر مخارجها وبلغته اللينة القريبة الفهم الجميلة الوقع في الأسماع»[3]، فإنه ليس مختلفاً تمام الاختلاف عن شِعر بشار، وعن شِعر أبي نواس، والعباس بن الأحنف، وغيرهم من المجددين، أي أنه، في نظرنا، شِعر عصره يستجيب لما استخلصه ناصر الدين الأسد في كتابه **القيان**

---

(1) الوشاء، **الموشى**، سبق ذكره، ص 284-285.

(2) كتب عبد الله بن المعتز (296هـ) إلى خزامى جارية المقين: (الطويل)

رَأَيْتُكِ قَدْ أَظْهَـرْتِ زُهْـداً وَتَـوْبَـةً   فَقَدْ سَمُجَتْ مِنْ بَعْدِ تَوْبَتِكِ الخَمْرُ
فَـأَهْدَيْتُ وَرْداً كَـيْ يُـذَكِّـرَ عِـيشَـةً   لِمَنْ لَمْ يُمَتِّعْنا بِبَهْجَتِهِ الدهر

فأجابته:

أأَنْكَرْتَ يَا ابْنَ الأكْرَمَيْنِ إنابَتي   وَقَدْ أَفْصَحَتْ لي أَلْسُنُ الدهر بالزجر
وَأَدَّبَنِـي شَـرْخُ الـشـبـاب بِـبَـيْـنِـهِ   فَيا لَيْتَ شِعْري بَعْدَ ذَلِكَ فاعْذُر

السيوطي، **المستظرف في أخبار الجواري**، سبق ذكره، ص 21-22.

(3) ليلى حرمية، **ري الضما في مَن قال الشعر من الإماء**، سبق ذكره، ص 75.

والغناء في العصر الجاهلي، حين قال: «إذا ما قصد الشاعر معنى من معاني الجد فيه جلال ووقار مال إلى البحور الطويلة، وإذا قصد إلى معنى من معاني اللهو فيه عذوبة ورقة وخفة مال إلى البحور الخفيفة»[1]، واستجاب شِعر الجواري لهذه القاعدة باعتبارها درساً من الدروس التي تعلمنها.

وقد ورد ما خلّفته القينات من شِعر ونثر، في جلّ الحالات، منسجماً مع ما تلقينه من معارف. وتميز أدب الجواري فيما وقفنا عليه أيضاً بأنه مرتبط ارتباطاً وثيقاً بأدب الذكور لأنه ورد غالباً في إطار حوار متعدد الأشكال بينهن وبين الرجال.

وهذا ما لم يرِد في أدب الغلمان الذي كان مستقلاً عن أدب الأحرار في غالب الأحيان ولم يتخذه منهلاً، فما هي مميزات هذا الأدب؟ وما هي أوجه المفارقة بينه وبين أدب الجواري؟ وإلى أي حدّ كان مختلفاً عن أدب الأحرار؟

لم يقتصر أدب الغلمان على الشّعر والنثر الفني الذي خلفته الجواري، بل شمل مجالات عدة لم نعثر عليها فيما وصلَنا من نثرهن. فقد تلقى الغلمان، مثلما رأينا في الفصل السابق، ثقافة متنوعة المشارب، ولكنها ليست ثقافة شكلية غايتها العرض والإمتاع مثلما هو الحال مع القيان، بل كانت معارف منتجة لمصنفات في علوم متنوعة إذ حبّر بعضهم مصنفات في العلوم الدينية من فقه وحديث وتفسير[2]. فألّف السوسنجردي[3] كتاب **الإنفاذ في الإمامة**[4]، وكتب عتبة الغلام **رسالة في الزهد**[5] ولم يدون كتاب **فتح الموصلي**، وأصله مملوك، وإنما حفظ كلامه[6]، وعدّ أبو الحسن البكري الغلام (952هـ) بحراً من بحور الكلام[7]، وألّف غلام

(1) ناصر الدين الأسد، **القيان والغناء في العصر الجاهلي**، سبق ذكره، ص 195.
(2) ابن بسام، **الذخيرة**، ج 7، سبق ذكره، ص 34.
(3) وهو من غلمان أبي سهل النوبختي واسمه محمد بن بشر الحمدوني.
(4) ابن النديم، **الفهرست**، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، د.ت، ص 252.
(5) المصدر نفسه، ص 262.
(6) المصدر نفسه، ص 262.
(7) ابن بسام، **الذخيرة**، ق 2، م 2، سبق ذكره، ص 563.

الأبرهي كتاب **مسائل الخلاف** وكتاب **الردّ على مسائل الزنا**[1].

وترك بعض الصقالبة أدباً ضاع مع ما ضاع من أدب، وأشار ابن بسام إلى كتاب ألّفه حبيب الصقلبي بعنوان **الاستظهار والمغالبة على من أنكر فضائل الصقالبة**، وذكر جملة من أشعارهم ونوادر أخبارهم، منهم عمارة الصقلبي الفتى الكبير، والصقلبي ميسور، ونجم الوصيف وغيرهم[2].

وحفظ لنا كتاب **الفهرست** أسماء بعض من صنف في علم الغناء مثل قريص الجراحي (ت 324هـ) الذي عدّه ابن النديم «من حذاق المغنين وعلمائهم»، وله من الكتب كتاب **صنعة الغناء وأخبار المغنين**[3]، ومثل ابن بانه صاحب كتاب **مجرد في الأغاني**[4].

وبرع الغلمان في العلوم فكان كل صناع الإسطرلابات في عهد المأمون غلماناً مماليك[5]. وخلّف العديد من العبيد مصنفات في العلوم لخصناها في هذا الجدول:

الغلام	المصنف
خرزاذابن بن دار شاد الحاسب غلام سهل بن بشر اليهودي (235هـ)	* كتاب **المواليد** * كتاب **الاختيارات**[6]
عبد الله بن مسرور غلام بن معشر[7]	* **مطرح الشعاع** * **تحاويل سني العالم والحكم عليها** * **تحاويل سني المواليد**

(1) ابن النديم، **الفهرست**، سبق ذكره، ص 283.
(2) ابن بسام، **الذخيرة**، ج 7، سبق ذكره، ص 34.
(3) ابن النديم، **الفهرست**، سبق ذكره، ص 222.
(4) المصدر نفسه، ص 207.
(5) المصدر نفسه، ص 396.
(6) المصدر نفسه، ص 385.
(7) المصدر نفسه، ص 387.

ابن سمعان غلام بن معشر[1]	* المدخل إلى صناعة النجوم
غلام زحل عبد الله بن الحسن (1376م)[2]	* أحكام النجوم * كتاب التسييرات والشعاعات * الجامع الكبير * الأصول المجردة * كتاب الاختيارات * كتاب الانفصالات

فتعليم الغلمان - بحسب ما تبيّناه - لم يكن شكلياً، بل كان الهدف منه تعزيز الثقافة الإسلامية برجال يساهمون في إنتاج العلم والمعرفة، ولهذا اعتنى السادة بمن ثبتت نجابته وقدرته على الاستيعاب، فعلموه. ونلمس في حديث صاحب **الذخيرة**، على سبيل المثال، إعجاباً بأحد الغلمان العلماء عندما عدّه «بحراً من بحور الكلام»، وهو في الحقيقة إعجاب بالذكورة القادرة على الفعل والإبداع والتي لا تكتفي بالمتعة والإمتاع، ولهذا لم نجد حضوراً كبيراً للشعراء من العبيد، رغم أن صاحب **الفهرست** أشار إلى كتاب **أشعار الإماء والمماليك**. والواقع أننا نجهل إن كان هو ذاته كتاب **الإماء الشواعر** أم أنه كتاب آخر جامع لأشعار الجواري والغلمان. وفي كل الأحوال ضاعت جلّ أشعار العبيد وبقيت لنا مقطوعات قصيرة سنعتمدها أنموذجاً لتبيُّن خصائصها.

لقد عفا الدهر على شِعر الغلمان بعد ما حكم عليه بالإهمال لأنه لا يخضع للشروط الثقافية التي سنّها أصحاب الأدب العلم، فأقرّوا إنه «خارج عن شرطنا وليس من جمعنا»[3]. ولم يبقَ منه سوى مقطوعات قليلة سنوردها مرّتبة بحسب الأغراض، وسنسعى إلى تبيُّن مميزاتها واختلافها عن شِعر الأحرار وعن شِعر الجواري.

---

(1) ابن النديم، **الفهرست**، سبق ذكره، ص 389.
(2) المصدر نفسه، ص 395.
(3) ابن بسام، **الذخيرة**، ج 7، سبق ذكره، ص 34.

لقد كان نصيب بن رباح (ت 108هـ)[1] من أبرز من اشتهروا بالمدح، وكان الشِّعر المفتاح الذي نال به حريته، ومما قاله في مدح عبد العزيز بن مروان (ت 64هـ): (المتقارب)

لِعَبْدِ العَزِيزِ عَلى قَوْمِهِ ... وَغَيْرِهِمُ نِعَمٌ ظَاهِره
فَبابُكَ أَلْيَنُ أَبْوَابِهِم ... وَدارُكَ مَأْهُولَةٌ عامِرَه
وَكَفكَ حينَ تَرَى السائِلِيـ ... ـنَ أَنْدى مِنَ الليلةِ الماطِره[2]

ومدح سليمان بن عبد الملك (96-99هـ) بقوله: (الطويل)

أَقولُ لِرَكْبٍ صادِرِينَ لَقِيتُهُمْ ... قَفا ذاتِ أَوْشالٍ وَمَوْلاكِ قارِبُ[3]
قِفوا خَبروني عَنْ سُلَيْمانَ إنني ... لِمَعْروفِه مِنْ أَهْلِ وَدان طالِبُ
فَعاجوا فَأَثْنَوْا بالذي أَنْتَ أَهْلُهُ ... وَلَوْ سَكَتُوا أَثْنَتْ عَلَيْكَ الحَقائِبُ
وَقالوا عَهِدْناهُ وَكُل عَشِيةٍ ... بِأَبْوابِهِ مِنْ طالِبِ العُرْفِ راكِبُ
هُوَ البَدْرُ وَالناس الكَواكِبُ حَوْلَه ... وَلَا تُشْبِهُ البَدْرَ المُضيءَ الكَواكِبُ[4]

والشاعر في كل هذا يمدح وينتظر الهدية، بل يطلبها إن أبطأت: (الوافر)

وَإن وَراءَ ظَهْري يا اِبْنَ لَيْلى ... أُناساً يَنْظُرونَ مَتى أَؤوبُ

(...)

---

(1) وردت أخباره في: الأصفهاني، **الأغاني**، ج 1، سبق ذكره، ص 258-293. وشبّه به نصيب مولى المهدي (175هـ) «أصله عبد من بادية اليمامة، عرض على المهدي وهو إذ ذاك ولي عهد، فاستنشده، فأنشده، فقال: «والله ما هو بدون نصيب مولى بني مروان»، فاشتراه». ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج 5، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1993، ص 560-562. ومما قال في المدح: (الكامل):

وَالبَرْمَكِي وَإنْ تَقارَبَ سِنّهُ ... أَوْ باعَدَتْهُ السنّ فَهْوَ نَجيبُ
خَرِقُ العَطاءِ إذا أُسْتُهِل عَطاؤهُ ... لا مُتبِعٌ مَناً وَلا مَحسوبُ

المصدر نفسه، ج 5، ص 562.

(2) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 1، سبق ذكره، ص 263.

(3) «قفا يعني وراء». ابن منظور، **لسان العرب**، سبق ذكره، (ق-ف-و). «أوشال جمع وَشَل وهو الماء القليل». المصدر نفسه، (و-ش-ل).

(4) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 1، سبق ذكره، ص 266.

فَأَتْبِعْ بَعْضَنا بَعْضا فَلَسْنا نُثيبُك لَكِن الله المُثيبُ [1]

لا يختلف مدح هذا الشاعر المملوك عن مدح غيره من الأحرار من حيث بناء القصيدة ولا من حيث الصور المستعملة، فيذكّرنا بيته:

هُوَ البَدْرُ وَالناس الكَواكِبُ حَوْلَه وَلَا تُشْبِهُ البَدْرَ المُضيءَ الكَواكِبُ

بقول النابغة الذبياني (ت 604م): (الطويل)

فَإنكَ شَمْسٌ وَالمُلوكُ كَواكِبُ إذا طَلَعَتْ لَمْ يبدُ مِنْهُن كَوْكَبُ [2]

وبقول جميل بثينة (ت 82هـ) في الغزل: (الكامل)

هِيَ البَدْرُ حُسْنا وَالنساء كَواكِبُ وَشتانا ما بَيْنَ الكَواكِبِ وَالبَدْرِ [3]

وهذا يؤكد رغبة بعض المماليك في التشبّه بالأحرار في شِعرهم، على الأقل، سعياً وراء الحرية. وتبطن مدحيات العبيد في بنيتها ومعانيها ثقة في النفس جعلتهم لا يترددون في الفخر بذواتهم وبألوانهم تماماً مثلما يفعل الشعراء الأحرار عندما يعتدّون بأنفسهم.

وكان الدفاع عن اللون من أهم العناصر التي تطرّق إليها هؤلاء الشعراء في مدحهم، فقال نصيب: (الطويل)

لَيْسَ السواد بِناقِصي ما دامَ لي هذا اللسان إلى فؤادٍ ثابِتِ

مَنْ كَانَ تَرْفَعُهُ مَنابِتُ أصْلِه فَبُيوتُ أشْعاري جُعِلْنَ منابِتي

كَمْ بينَ أسْوَدَ ناطِقٍ بِبَيانِه ماضي الجِنانِ وَبَيْنَ أبْيَضَ صامِتِ [4]

وقال عبد بني الحسحاس في هذا: (البسيط)

وَما ضَر أثْوابي سَوادي وَإنني لَكَالمِسْكِ لَا يَسْلو عَنِ المِسْكِ ذَائِقُه

كُسِيتُ قَميصا ذا سَوادٍ وَتَحْتَه قَميصٌ مِنَ القوهِي بيضٌ بَنائِقُه

وقال: (البسيط)

أَشْعارُ عَبْدِ بني الحسحاس قُمْنَ لَه عِندَ الفِخارِ مَقامَ الأصْلِ وَالوَرَقِ

---

(1) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 1، سبق ذكره، ص 268.

(2) النابغة الذبياني، **الديوان**، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1991، ص 42.

(3) جميل بثينة، **الديوان**، دار صادر، بيروت، د.ت، ص 58.

(4) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج 5، سبق ذكره، ص 557.

إنْ كُنْتُ عَبْدا فَنَفْسي حُرة كَرَما أَوْ أَسْوَد اللون إني أَبْيَضُ الخُلُقِ[1]

وبدت لنا ثقة هذا الشاعر بنفسه كبيرة حتى أنه كان متأكداً من عدم تخلي قومه عن خدماته: (الطويل)

وَما كُنْتُ أَخْشى جَنْدَلاً أَنْ يَبيعَني بِشَيْءٍ وَإِنْ أَضْحَتْ أَنامِلُه صُفْرا

أخوكُم وَمَوْلى مالِكُم وَرَبِيبُكُمْ وَمَنْ قَدْ ثَوى فيكُم وَعاشَرَكُم دَهْرا[2]

وطالما فخر هذا العبد بمعاشرته لنساء عشيرته[3]، رغم قبح وجهه: (الطويل)

أَتَيْتُ نِساءَ الحارِثِيينَ غُدْوَة بِوَجْه بَراه الله غيرُ جَميلِ

فَشَبهْنَني كَلْباً وَلَسْتُ بِفَوْقِه وَلَا دونه إنْ كانَ غَيْرَ قَليلِ[4]

وظلّ يفخر بفعله حتى وهو سائر إلى حتفه، ومما قاله لامرأة ضحكت شماتة يوم قيد إلى القتل: (الطويل)

فَإِنْ تَضْحَكي مِني فَيا رُب لَيْلَةٍ تَرَكْتُكِ فيها كَالقِباءِ المُفَرجِ[5]

ولما قدم ليُقتَل، قال: (الكامل)

شُدوا وِثاقَ العَبْدِ لَا يُفْلِتْكُمُ إن الحَياةَ مِنَ المَماتِ قَريبُ

فَلَقَدْ تَحدرَ مِنْ جَبينِ فَتاتِكُمْ عَرَقٌ عَلى مَتْنِ الفِراشِ وَطيبُ[6]

فالشاعر متحلٍّ بثقة في النفس جعلته يفتخر بمعاشرته لنساء قومه. وعلى الرغم من كونه عبداً أو قبيح المنظر إلا أنه فَعل ما لم يفعله الفحول، وكأنه بهذا الفخر يغطّي نقص العبودية الذي يعيش، فيصبح الشّعر وسيلة تصعيد ينفس بها المملوك عن وضعيته الاجتماعية السيئة.

ولئن غاب شِعر الفخر فيما أنتجه الجواري لأنهن دخلن النقص، ولا سيما

---

(1) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 22، سبق ذكره، ص 475-476.
(2) البصري، **الحماسة البصرية**، تحقيق مختار الدين أحمد، ج 2، عالم الكتب، بيروت، 1983، ص 16.
(3) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 22، سبق ذكره، ص 477-479.
(4) ابن قتيبة، **الشعر والشعراء**، ج 1، سبق ذكره، ص 320.
(5) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 22، سبق ذكره، ص 479.
(6) المصدر نفسه، ج 22، ص 479.

أنهن مفتقدات إلى الحرية الاجتماعية، فإن الشاعر العبد لم يقدر على نسيان أنه «ذكر»، وإن ضاعت منه حريته، فسعى إلى طمس هذا النقص بالشِّعر.

ودفعت ثقة بعض العبيد في ذواتهم إلى هجاء أسيادهم لأسباب متعددة، فعكس لنا هجاء الغلمان موقفهم من أسيادهم ومن محيطهم. قال أحدهم شِعراً ينتقد فيه طريقة أكل سيده: (طويل)

أغَـركَ مِـنـي أن مَـوْلايَ مَـزْيَـداً سَريعٌ إلى داعي الطعام سَروطُ
غُلامٌ أتاهُ الذل مِنْ نَحْوِ شِدْقِه لَهُ نَسَبٌ في الواغِلينَ بَسيطُ[1]

وقال آخر: (الرجز)

كَيْفَ الفَواتُ وَالطلُوبُ مورِقُ شَـيْـخٌ مُـغـيـظٌ وَسِـنـانٌ يَـبْـرُقُ
وَحُنْجُرٌ رَحْبٌ وَصَوْتٌ مُصْلِقٌ وَشِدْقُ ضِرْغامٍ وَنابٌ مُخْرِقٌ[2]

ونظم ثالث أبياتاً يصور فيها سلاطة لسان سيده: (الرجز)

إن سَـلـيـطـاً كَـاسْـمِـهِ سَـلـيـطُ[3]

تبيّن لنا هذه الأبيات أن من العبيد من علّق على تصرفات سيده كرهاً له أو سخرية منه. وقد يتحول هذا النقد إلى تهديد بالإباق: (الطويل)

وَلَـوْلَا عُـرَيْـقٌ فِـي مِـنْ حـبـشـيـةٍ يَـرُد إبـاقـي بَـعْـدَ حَـوْلٍ مُـجَـرمِ
وَبَعْدَ السرى في كُل طَخْياءَ حَنْدَس وَبَعْدَ طُلوعي مَخْرِماً بَعْدَ مَخْرِمِ[4]

والإباق تجسيد لموقف وتعبير عنه[5]. والتعبير عن الموقف ينمّ عن رغبة في الحرية والاستقلالية وفي العيش بعيداً عن السيد، وهو ما لم تستطع الجارية فعلَه لأنها تعودت منذ أسرها أو منذ نشأتها على أن لا حياة لها بعيداً عن السيد، ولهذا لم تكن تجرؤ على هجائه أو الإعلان عن موقفها منه صراحة، فضلاً عن تهديده.

---

(1) الجاحظ، **البيان والتبيين**، ج 1، سبق ذكره، ص 355.
(2) «المجرم التام». ابن منظور، **لسان العرب**، سبق ذكره، (ج-ر-م).
(3) «طخياء: الشديدة الظلمة». المصدر نفسه، (ط-خ-ي). «الحندس: شديد السواد»، المصدر نفسه، (ح-ن-د-س). «المخرم: الطريق في الجبل». المصدر نفسه، (خ-ر-م).
(4) العسكري، **ديوان المعاني**، ج 1، سبق ذكره، ص 56.
(5) السيوطي، **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، ج 1، سبق ذكره، ص 349.

ووقفنا على وجه ثانٍ من وجوه الهجاء في شِعر الغلمان، وهو هجاء الممدوح الذي لا يغدق المال. وارتبطت هذه الأبيات بالسياسة، إذ مدح أبو العطاء السندي أبا العباس قائلاً: (الكامل)

إن الخِيارَ مِنَ البَرِيةِ هاشِمُ ... وَبَنو أُمَيةَ أَرْذَلُ الأَشْرارِ[1]

فلم يصله بشيء، فقال: (البسيط)

يَا لَيْتَ جَوْرَ بَني مَرْوانَ عادَ لنا ... وَأن عَدْلَ بَني العباس في النارِ[2]

وقال يهجو بني هاشم: (طويل)

بَنِي هاشِم عودوا إلى نَخَلاتِكُمْ ... فَقَدْ قامَ سِعْرُ التمْرِ صاعاً بِدِرْهَمِ

فَإنْ قُلْتُمُ رَهْطُ النبي وَقَوْمُهُ ... فَإن النصارَى رَهْطُ عيسَى بْنُ مَرْيَمَ[3]

وهذا نوع من الهجاء كلاسيكي غايته ابتزاز الأموال، شبيه بما نظمه الشعراء الأحرار من أمثال الأخطل (ت 90هـ): (الكامل)

ذَهَبَتْ قُرَيْشٌ بالسماحةِ والنَدَى ... واللؤْمُ تَحْتَ عَمائِمِ الأَنْصارِ

فَذَرُوا المَعالي لَسْتُمْ مِنْ أَهْلِها ... وَخُذوا مَساحيكُم بَنِي النَجارِ[4]

خلا الهجاء فيما وصلنا من شِعر الغلمان من كلام الفحش الذي وجدناه في شِعر الجواري، وعكس من ناحية أخرى شجاعة بعضهم وجرأتهم على مواجهة السيد وإبراز عيوبه إن لم نقل التشهير به، وهذا ناتج عن كون هؤلاء الشعراء ليسوا من غلمان المتعة من جهة، وهو نابع أيضاً من حرصهم على إثبات وجودهم بواسطة الشِّعر من جهة ثانية. فإلى أي حدّ ينطبق هذا على ما نظمه الغلمان من رثاء؟

لقد وقفنا في المدونة العربية على مقطع واحد لأبي العطاء السندي يرثي فيه صديقه عمر بن هبيرة (ت 110هـ): (الطويل)

---

(1) ابن قتيبة، **الشعر والشعراء**، ج 2، سبق ذكره، ص 654.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 654.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 654.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 394.

أَلَا إِنَّ عَيْنًا لَمْ تَجُدْ يَوْمَ واسِطٍ عَلَيْكَ بِجارِي دَمْعِها لَجَمُود
عَشِيَّةَ قَامَ النائِحاتُ وَشُقِّقَتْ جُيوبٌ بِأَيْدِي مَأْتَمٍ وَخُدود[1]

وهي ذات معاني الرثاء الواردة في شِعر الأحرار، فقد قال كثير راثياً: (السريع)

يَا عَيْنُ بَكِّي لِلَّذِي عَالَنِي مِنْكِ بِدَمْعٍ مُسْبِلٍ هَامِلِ [2]

ويعود غياب الرثاء في أشعار الغلمان إلى ندرة الحالات التي يتعلق فيها العبد بسيده، ومن ثم يعتبر موته عيداً في نظر العبد لا مناسبة للرثاء، وبخاصة أنه قادر على الاستقلالية عن مولاه، على نقيض الجواري اللائي برثائهن لسيدهن رثين حياة الاستقرار. ولهذا قلّت مرثيات العبيد التي وصلتنا مقارنة بما نظمته الجواري.

وإن قارنّا بين أدب الجواري بعامة وأدب الغلمان نتبيّن أن أصحاب القلم لم يخلّدوا لنا من أدب الجواري إلا الشّعر والنثر، في حين تعددت مصنفات الغلمان، رغم أن جلّها ضاع أدراج التاريخ، من فقه، وأدب، وعلوم، ذلك أن المجتمع ثقّف جواريه للمتعة وعلّم غلمانه ليدعم الإنتاج العلمي[3]، فكانت آثار العبيد بجنسيهما مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالثقافة التي تلقوها أولاً وبالدور المنوط بهما أساساً وبموقع كل منهما في المجتمع، وهو أمر يعكس أن توزيع المعرفة يراعي معايير الجنس والجندر والعرق والطبقة.

وكشفت لنا هذه الدراسة أيضاً عن خصوصيات ثقافة قولَبت الطبيعة بشكل جعلها تخدم المجتمع، فمنحت الحرّ كل ما يؤهله لارتجال الشّعر ولنظم

---

(1) ابن قتيبة، **الشعر والشعراء**، ج 2، سبق ذكره، ص 653.

(2) كثير، **الديوان**، دار صادر، بيروت، 1994، ص 296.

(3) «يوصف الرجال بأنهم متميزون في العلوم والرياضيات، ومهتمون بالأعمال الاقتصادية والرياضيات والسياسة، وتوصف النساء بأنهن عاطفيات، ذاتيات في أحكامهن، متعاطفات مع الآخرين، ومجيدات للشؤون المنزلية».

«They described men (...) as good at science and mathematics, and interested in business, sport, and politics, and they described women as emotional, subjective, sensitive to others, and good at domestic tasks», F. L. Geis, "Self-fulfilling Prophecies: A Social Psychological View of Gender", in A. E. Beall and R. Sternberg, *The Psychology of Gender*, p. 11.

المطولات منه في أغراض شتى وخلّدت ذكره، بينما لم توفر للعبد ظروفاً تسمح له بانبثاق موهبته الإبداعية، كما أنها لم تحتفظ إلا ببعض مقطوعات جاءت إما تقليداً لشِعر أسياده، أوتكراراً للمعاني نفسها، أو واشية بالأزمات النفسية التي عاشها.

وأصرّت هذه الثقافة على إبراز شِعر الغلمان مخالفاً لشِعر الجواري من حيث الأغراض، فغاب الغزل الإباحي فيما اطلعنا عليه من نظم الذكور[1] في مقابل حضوره البارز في شِعر الإناث. وجاء ما خلّفه الغلمان معبّراً عن موقف ما من الحياة، فيما وردت مقطوعات الجواري، في الأغلب، مترعة بالمشاعر والأحاسيس. ولا غرابة في ذلك، فقد شاعت الثقافة أن لا تهدر المرأة دقيقة من حياتها، دون أن تحب أو تكره أو أن تكنّ إحساساً ما في صدرها[2]. أليست المرأة رمز العاطفة في مقابل الرجل ممثل العقل!

إن الرجل يشتري الجارية ويبالغ في ثمنها لأنه يريد أن يستمتع بالنظر إليها وهي تبدع في إطار ما سمحت به النظرة الذكورية، فإذا ما «وصفت نفسها فإنها سوف لن تفعل إلا ما فعله الرجل الذي يقوم بتصوير المرأة في قصائده الغزلية تصويراً مادياً»[3]، ولكن هذه النظرة كانت توقد لهيباً في نفس المتقبل، فيتصرف تصرف «الناقص عقلاً»[4]. وغاب شِعر غلمان المتعة، ونذهب إلى أنهم هم أيضاً كانوا يجلبون انتباه السيد بحركاتهم وتصرفاتهم، وبأشعارهم أيضاً، ولكن لا دليل يؤيد رأينا.

وكاد الرثاء أن يغيب عن شِعر الغلمان في حين حضر بكثافة لدى الجواري. ويدخل إسناد وظيفة الرثاء إلى المرأة في إطار توزيع المهام في المجال الشّعري قياساً بما قامت به السلطة الذكورية من تقسيم للأعمال، إذ نسب الأدب العالم

---

(1) وإن كنا لا نستبعد أنه وجِد وذهب أدراج الرياح.

(2) F. J. J. Buytendijk, *La femme: Ses modes d'être, de paraître, d'exister. Essai de psychologie existentielle*, Paris, Desclée de Brouwer, 1967, p. 142.

(3) رشيدة بنمسعود، **المرأة والكتابة، سؤال الخصوصية/ بلاغة الاختلاف**، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2002، ص 9-10.

(4) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 6، سبق ذكره، ص 518-519. المقري، **نفح الطيب**، ج 3، سبق ذكره، ص 142.

غرض الرثاء إلى المرأة لأنه يتطابق مع ما تعرف به من لين وانفعال وميل إلى البكاء[1]، ولأنه يتماشى ووضعيتها الاجتماعية التي تجعلها عاجزة عن العيش من دون سيد ومن دون حماية، ولهذا تبكي نفسها وحيرتها ومستقبلها الغامض حين ترثيه. ولا يعني هذا الأمر الغلام لأنه قادر على التصرف وعلى العيش بعيداً عن سلطة السيد، إذ أهلته التنشئة لتحمّل مسؤولياته. وبهذا يكون الرجل، بسبب وضعه الاجتماعي السلطوي، قد أسند مهمة الرثاء إلى المرأة وهيّأ «أبناء جنسه» ليقولوا الشِّعر بمختلف أغراضه من فخر، وهجاء، ومدح.

وعلاوة على ما سبق، اختلف مدح الجارية عن مدح الغلام فنظمت القينة مقاطع غزلية خاطبت بها الممدوح وتوجهت إليه مباشرة لتعبّر عن حضورها الذاتي، وفي المقابل خلا شِعر الغلمان من هذا، فكان مدحاً قصيراً مقتضباً مختلفاً عن شِعر الأحرار في طوله أساساً، ولكنه حافظ على طابعه التكسّبي. ويرجع هذا الأمر، في نظرنا، إلى أن الجارية سعت بمدحها إلى حجز مكان في قصر الخليفة لتحافظ على مستوى العيش الذي ألفته، فيما أراد الغلام الشاعر ضمان مورد رزق له ولأبنائه، «فقد كان المال من أهم الظواهر التي حركت أسباب الشِّعر ووجهت جلّ مواقفه»[2]، وهذا ما يبرر سهولة تغيير موقف الشِّعر من المدح إلى الهجاء في غياب المال. فإلى أي مدى اختلف هجاء الجارية عن هجاء الغلام؟

بين هجاء الجارية وهجاء الغلمان فارق جوهري تجسّد في الغاية من نظم هذا النوع من الشِّعر، فغاية هجاء الجواري هي مهاجمة أية محاولة تعرقل بلوغ هدفهن، مستعملات في ذلك زادهن من فحش كلام، ومن ألفاظ قريبة من العامية، في حين تمثّل هدف الغلمان في التشهير بالسيد الذي تحكم في مسار حياتهم.

وعموماً حرصت «سلطة الضبط» على الحدّ من أشعار الجواري والغلمان التي

---

(1) رشيدة بنمسعود، **المرأة والكتابة**، سبق ذكره، ص 10.

- A. J. Vingerhoets, J. Scheirs, "Sex Differences in Crying", in A. H. Fischer, *Gender and Emotion*, pp. 143-161.

K. Woodward, *Questioning Identity: Gender, Class, Nation*, p. 45.

(2) مبروك المناعي، **الشعر والمال**، منشورات كلية الآداب بمنوبة، تونس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998، ص 727.

خلّدها التاريخ بمختلف أغراضها، إذ أخرجت ما أفلت منها مقسّماً، فنسبت إلى الجواري جلّ الأشعار التي تتماشى مع طبيعة الأنثى، وخلّدت من شِعر الغلمان ما يشابه شِعر الأحرار. ولئن أصرّ المؤرخون على إبراز وجوه الاختلاف بين الأحرار والعبيد، فلكي يبدو الحرّ فصيحاً قادراً على نظم المطولات من القصائد، أي مبدعاً، وفي المقابل أظهر مدونو الشّعر العبد في صورة من لا يقدر إلا على نظم مقطوعات قصيرة، وترسخت هذه الصورة النمطية حتى قال الشاعر: (الوافر)

وَخَيْرُ الشعر أكْرَمُهُ رِجالًا وَشَر الشعر ما قالَ العَبِيدُ[1]

ولم يقتصر تأثير الجواري والغلمان فيما خلّفوه من أدب فقط، بل إنهم ساهموا في إثراء المدونة الشعرية بما نُظِم فيهم من أشعار.

III - الجواري والغلمان موضوعاً للشعر

أخرجت الثقافة الإسلامية الجواري والغلمان في حلة تبهر الناظرين الحاضرين في المجالس، وتسحر ألبابهم، وأكسبهم العلم الذي تلقوه حلاوة منطق ورقة أشعار تسبي العقول، فتحركت القرائح. ووصف الشعراء جمال عبيدهم، وعبّروا عن انبهارهم بما رأوا من جمال تحفهم التي وهبتها لهم الثقافة، وباحوا بأشواقهم وحنينهم للجواري والغلمان الذين أحبوهم. وتفاعل الشعراء في بعض المواقف مع مرض العبيد أو موتهم، وانزعج الناظمون في حالات أخرى من هؤلاء المماليك، فهجوهم. وسعياً إلى إدراك مميزات هذا الشّعر سنحاول في هذا العنصر تبيُّن مدى تدخّل الثقافة في رسم الفوارق بين ما نُظِم في الغلمان وما نُظِم في الجواري.

صنعت الثقافة الجارية بالشكل الذي يناسب الرجال ويرضي غرورهم، فأمكن للجارية أن تسحر هؤلاء بجمالها، وفنها، وأدبها، وحسن حديثها، فكانت محور تفكيرهم[2]. واختلف الشّعر المنظوم في الجارية بحسب العلاقة التي ربطتها

(1) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 6، سبق ذكره، ص 266.
(2) سليمان حريتاني، **الجواري والقيان**، سبق ذكره، ص 177.

بالشاعر، فما قاله في حبيبته مغاير لما نظمه في محظية الخليفة أو في القينة أو في الساقية أو في أية مملوكة أخرى أثارت إعجابه بحركة من حركاتها أو بنظرة من نظراتها دون أن تربطه بها علاقة حُب.

ولم يتجاوز الشِّعر المنظوم في الجواري الغريبات عن الشاعر حدّ المقطوعات الشعرية. ونشأت المقطوعة، عادة، بطلب من الخليفة أو من ذي نفوذ سياسي، وغالباً ما تكون هذه الشخصية عاجزة عن التعبير عن مكنونها أو غير راغبة في ذلك لكي لا تكسر «الحدود الجندرية» التي تفرض على الذكر السيطرة على مشاعره وعدم فضح ضعفه[1]. فاتّخذ الشعراء وسيلة تمكّن أصحاب السلطة من تجاوز هذه الحدود علّهم بذلك يحققون لذواتهم التوازن النفسي دون المساس بالأعراف الاجتماعية. ودارت هذه المقطوعات حول أربعة عناصر أساسية: تصوير الجمال المادي، والتفاعل مع المواقف اليومية[2]، والرثاء، والهجاء. واعتبر تصوير جمال القينة من أبرز المحاور التي تواترت في المقطوعات الشعرية. فقد ينبهر الشاعر بجمال جارية غيره فيعبّر عن إعجابه بها بوصف جمالها، وسحر عينيها، ورشاقة قوامها. قال الشاعر: (الطويل)

شَرِبْتُ عَلى مَاءٍ كَأن خَريرَهُ ... خَريرُ دُموعي عِنْدَ رُؤْيَةِ أزْهَرِ
حَلِفْتُ بِعَيْنَيْهَا لَقَدْ سَفِكَتْ دَمي ... بِأَطْرافِ فَتانٍ وَأَلْحاظِ جُؤْذُرِ[3]

وقد يعجز الخليفة عن الإفصاح عما يختلج صدره من حُب فيحتاج إلى من يزيح عنه هذه الغمة. وفي هذا أنشد التوزي على لسان المهدي في حسنة جاريته: (الوافر)

أما يَكْفيكِ أنكِ تَمْلِكيني ... وَأن النـاس كُلـهُـمْ عَبيـدِي

(1) آمال قرامي، **الاختلاف**، سبق ذكره، ص 551. عزة شرارة بيضون، **الرجولة وتغير أحوال النساء**، سبق ذكره، ص 31.

(2) ونقصد بها المواقف التي تفاعلت فيها الشخصيات البارزة مع ما قامت به جواريهم، فكلفوا الشعراء بتصوير ما شاهدوه أو ما سمعوه، أو تلك التي أثارت صاحب القلم نفسه، فتفاعل مع ما رآه وما سمعه، ودوّنه في أبيات شعرية.

(3) ابن بسام، **الذخيرة**، ق 1، م 2، سبق ذكره، ص 87.

وَأَنكِ لَوْ قَطَعْتِ يَدي وَرِجْلِي لَقُلْتُ من الرضا أَحْسَنْتِ زيدي[1]

وتمكن العباس بن الأحنف من إعادة المياه إلى مجاريها بين الرشيد وجاريته لما جرى بينهما عتب، بقوله: (الكامل)

الْعَاشِقانِ كِلاهُمَا مُتَغَضِّبُ وَكِلاهُمَا مُسْتَوْجِد مُتَجَنِّبُ
صَدتْ مُغاضِبَةً وَصَد مُغاضِباً وَكِلاهُما مِما يُعالِجُ مُتْعَبُ
راجِعْ أَحِبتَكَ الذينَ هَجَرْتَهُمْ إن المُتَيمَ قَل ما يَتَجَنبُ
إن التَجُنبَ إِنْ تَطاوَلَ مِنْكُما دَب السلُو لَه فَعَز المَطْلَبُ[2]

وقد تسبي المملوكة سيدها بجمالها، بخاصة إذا كانت في هيئة مثيرة، فيبغي التعبير عما يختلج صدره، لكن الألفاظ تخونه فينادي شاعراً ويروي له الحادثة ويطلب منه نظم مقطوعات فيها، من ذلك ما كتبه أبو الوليد البطليوسي إجازة للبيت الذي قاله المعتمد (ت 488هـ) في جاريته التي مشت بين يديه وعليها قميص لا يكاد يفرّق بينه وبين جسمها: (الكامل)

عُلقْتُ جائِلَةَ الوشاحِ غَريرَةً تَختالُ بَيْنَ أَسِنةٍ وَبَواتِرِ

فأجابه الشاعر:

راقَت محاسنُها ورق أديمُها فَتكاد تُبصِرُ باطِنا من ظاهِرِ
وَتَمايَلَتْ كالغُصْنِ في دَعَص النقا تَلْتَف في وَرَقِ الشباب الناضِرِ[3]

والدارس لهذه المقطوعات الشعرية يتبيّن أنها اهتمت بجانبين أساسيين من العلاقة بين الرجل والمرأة، وهما البُعد الجسدي والبُعد الروحي. فقد حاول الشعراء تصوير مظاهر الأنوثة في الجارية ليقرّبوها من سيدها الذي أُبهِر بها. فكانت هؤلاء الجواري أقرب ما يكون لمثال الأنثى الفاتنة المخصصة للفراش والمتحلية بالدلال، والدلال من الأسلحة الفعالة التي استعملتها القينة من أجل التأثير في الرجل. فكان الشِّعر في كل هذا واسطة تقرب بينهما، فهو يحفظ للذكور

---

(1) الطبري، **التاريخ**، ج 8، سبق ذكره، ص 185.
(2) السيوطي، **المستظرف**، سبق ذكره، ص 60.
(3) المقري، **نفح الطيب**، ج 4، سبق ذكره، ص 63.

مكانتهم ويصور جمال الجواري. ويختلف هذا الأمر عند التفاعل مع المواقف اليومية العابرة.

تعددت المقاطع الشعرية التي تفاعل فيها السيد مع ما قامت به جواريه، وسيطر البُعد «الجندري» على هذه الأبيات، فركز الشاعر مجهره على مدى جمع الجارية لصفات الأنوثة ولينها، من ذلك ما ارتجله أبو عامر بن شهيد (ت 229هـ) في «وصيفة عجيبة صغيرة الخلق، سهرت في خدمته وأصحابه إلى أن همَّ جند الليل بالانهزام: (مخلع البسيط)

أَفْدِي أُسَيْمَاءَ مِنْ نَدِيمِ ... مُلازِمٍ لِلْكُؤوسِ راتِبِ
قَدْ عَجِبُوا في السهادِ مِنْها ... وَهْيَ لَعَمْري مِنَ الْعَجائِبِ
قالوا تَجافى الرقادُ عَنْها ... فَقُلْتُ لَا تَرْقدُ الكَواكِبُ»[1]

ويقرُب مما ذكرنا نظم البحتري بأمر من المتوكل أبياتاً في جارية طلب منها الخليفة أن تسقيه: (البسيط)

مَا قَهْوَةٌ مِنْ رَحيقٍ كَأْسُها ذَهَبٌ ... جاءَتْ بِها الحورُ مِنْ جَنةِ رِضْوانِ
يَوْمًا بِأَطْيَبَ مِنْ مَاءٍ بِلَا عَطَشٍ ... شَرِبْتُهُ عَبَثاً مِنْ كَف بُرْهانِ[2]

وبدت لنا الجاريتان في هذه الأبيات الشعرية مطيعتين خدومتين لسيديهما، وما حرص السيدين على تخليد هذه اللحظات، في نظرنا، إلا إصرار منهما على إثبات سلطتهما والإشادة بطاعة جواريهما لهما.

وبالإضافة إلى هذه المقطوعات التي كتبها الشعراء طاعة لسادة عجزوا عن التعبير عن مشاعرهم أو استنكفوا من ذلك، نظم آخرون أبياتاً شعرية تصوّر إعجابهم بالقينات وبالساقيات، وينتمي هذان الصنفان من القيان إلى الجواري «المشاعات» اللواتي يمكن لكل حضور المجلس مشاهدتهن ومجالستهن. وقد أدمجنا الشِّعر الذي قيل فيهما في باب التفاعل مع الحياة اليومية لأن جلّ هذه المقطوعات، إن لم نقل كلها، وردت تصويراً لمشاهد معينة.

---

(1) المقري، **نفح الطيب**، ج 4، سبق ذكره، ج 4، ص 71-72.
(2) العباسي، **معاهد التنصيص**، ج 1، سبق ذكره، ص 338.

فقد صنع الرجال القيان ليتمتعوا بهن وطربوا لأصواتهن ونسوا همومهم. وصوّر الشعراء تفاعل الحاضرين مع غنائهن: (المتقارب)

لَقَدْ بَرِعَتْ عابِث فِي الغِنَا   وَزادَتْ فأرْبَتْ عَلَى البارِعِ
يُسَبِّحُ سامِعُها مُعْجَباً   وَأَصْواتُها سَبْحَةُ السامِعِ[1]

وسلّم رواد المجالس جواري المتعة أزمة أمورهم بحثاً عن كل ما هو جديد، وبخاصة أن هذا الصنف من القيان ليس من حريم الرجال بقدر ما هو تحفة فريدة يفاخر بها السيد ندماءه. ورأف ابن الرومي بهذا الصنف من الجواري لأن مستلزمات عملهن حرمتهن من الإنجاب، وهو الوظيفة البيولوجية التي خصت بها الطبيعة المرأة. فجعل العود ابن القينة، وصوّرها مرضعة تلقمه ثديها. وبما أن الثقافة تتصرف في كل ما هو طبيعي لمصلحة الجماعة، اختار الشاعر أن يجعل القيان أمهات من نوع خاص: (الخفيف)

مُطفلاتٌ وَما حَمَلْنَ جَنينا   مُرْضِعاتٌ وَلَسْنَ ذاتَ لِبانِ
مُلْقِماتٌ أطْفالَهُن ثُدِيا   ناهِداتٌ كَأحْسَنِ الرمانِ
كُل طِفْلٍ يُدعَى بِأسْماءَ شَتى   بَيْنَ عودٍ وَمِزْهَرٍ وَكِرانِ[2]

وأبرزت لنا جلّ الأبيات المنظومة في القيان استيعابهن لكل مظاهر التنشئة الاجتماعية والثقافية التي رأيناها سابقاً، وهذا ما فتن الشعراء وغذى قريحتهم على نقيض الساقيات اللواتي احتللن مكانة في المدونة الشعرية بمخالفتهن للأنموذج الأنثوي إذ جمعن بين سلوك المرأة وهيئة الرجل، فاستوقفن الناظمين، فقيل في إحداهن: (الطويل)

وناهدة الثديين من خدم القصر   سَبَتْني بحسن الجيد والوجه والنحر
غلامية في زيها، برمكية   مزوقة الأصداغ مطمومة الشعر[3]

وقيل في الثانية: (المتقارب)

(1) القيرواني، **جمع الجواهر**، سبق ذكره، ص 134.
(2) ابن الرومي، **الديوان**، ج 3، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994، ص 421-422.
(3) أبو نواس، **الديوان**، سبق ذكره، ص 174.

وَعَجْزاءُ حَوْراءُ وِفْقَ الْهَوى تَحَيَّرْتُ فيها وَفي أَمْرِهَا
غُلامِيَةٌ لَيْسَ فِي جِسْمِها مَكانٌ دَقيقٌ سِوى خِصْرِهَا
إذا أَدْبَرَتْ أَوْ إِذَا أَقْبَلَتْ فَفي فَرِها الْمَوْتُ أَوْ كَرهَا[1]

وقيل في غيرهما الكثير[2].

لقد كان الشعراء، فيما أوردنا، اللسان الذي عبّر نيابة عن صاحب الشأن، إلا فيما ندر. لكنهم، في المقابل، عبّروا عن مواقفهم الشخصية في باب الهجاء إذ هجوا الجواري اللائي فارقن الأنموذج الأنثوي بما فيه من لين، ورقة، وجمال، فأقصوهن من دائرة النساء المرغوب فيهن. وبالغ الشعراء في تصوير نقاط القبح في وجوه اللواتي كن، في نظرهم، عاجزات على منح اللذة البصرية والجنسانية: (الوافر)

لَها في وَجْهِها عُكَنٌ وَثُلْثا وَجْهِها ذَقَنٌ
وَأَسْنانٌ كَريشِ البَـ ط بَيْنَ أُصولِه عَفَنٌ[3]

وهو قبح تعجز أدوات التجميل عن تحسينه: (الرجز)

تَخضِبُ كَفا قُطِعَتْ مِنْ زَنْدِها فَتَخْضِبُ الْحِناءَ مِنْ مُسْوَدِهَا
كَأنها وَالْكُحْلُ في مِرْوِدِها تَكْحِلُ عَيْنَيْها بِبَعْضِ جِلْدِهَا[4]

ويبرز هنا تدخّل الثقافة في بناء الأنوثة، فهذه الثقافة هي التي جعلت الأنثى تحب المساحيق «فطرياً»[5]، وهي التي عودت الرجال الميل إلى كل جميل ومجمّل، والثقافة ذاتها هي التي حرمت صنفاً معيناً من الجواري من حقهن في الزينة[6]، فهجيت السوداء إذا سعت إلى تقليد الجواري البيض في زينتهن. وقد

(1) ابن بسام، **الذخيرة**، م 1، ق 2، سبق ذكره، ص 145.
(2) حبيب زيات، «المرأة الغلامية في الإسلام»، في **المشرق**، السنة 50، ج 2، 1956.
(3) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 7، سبق ذكره، ص 162.
(4) المصدر نفسه، ج 20، ص 304.
(5) «أما النساء والجواري فقد كان إقبالهن على اقتناء تلك الجواهر وأدوات الزينة فطرياً فيهن». محمد عبد الوهاب خلاف، **قرطبة الإسلامية في القرن الحادي عشر للميلاد - الخامس للهجرة**، سبق ذكره، ص 101.
(6) زكية عمر، **التزويق والحلي عند المرأة في العصر العباسي**، وزارة الإعلام العراقي، بغداد، 1967.

تتحول العاجزة عن هبة اللذة والمتعة للرجل إلى مصدر عذاب وألم. قال الشاعر: (البسيط)

مَسْمومَةُ الريقِ إذا قَبلَتْ صَحفَتِ التقْبيلَ تَقْتيلَا
فاحِشَةُ النقصانِ لَكِنها قَدْ كَمُلَتْ بالبِظْرِ تَكْميلَا
غُولٌ يَبيتُ الشرْبَ مِنْ قُبْحِها يَرَوْنَ فِي النوم التهاويلَا
مَا أحْسَنَ الأرْقَمِ طَوْقاً لَهَا وَأحْسَنَ الأسْوَدِ إكْليلَا
قَدْ عَذبَ اللهُ إمْرِئاً نالَها طَوْرَيْنِ تَعْجيلاً وَتأجيلَا[1]

ففي هذه الحالة حرمت القينة الشاعر من المتعة فجردها من الأنوثة، وحرمها من حقها في بناء حياة جديدة لأن المجتمع قضى على المهجوة أن تكسد وأن لا تنتفع بنفسها[2].

صوّر الشعراء إعجابهم بهذا الصنف من الجواري الذي رأوه ساعة تحللهم من كل القيود، فالرجل أراد التبجح بما صنعته أي أنثى مغايرة قادرة على إدخال متعة جديدة على عالم السيد، وهجا الشعراء، من ناحية أخرى، العاجزات على إمتاع الرجل وأداء وظيفتهن التي كلفتهن بها الثقافة. وقد دار هذا الشّعر بغرضيه: الغزل والهجاء، حول قطبين أساسيين: مطابقة الجارية لصفات الأنوثة أو عدم مطابقتها له، ولكن إلى أي مدى خضع القريض الذي نظم في المحظية للمعايير نفسها؟

دار الشّعر في المحظيات حول محور أساسي وهو التعبير عن المشاعر. وقد بلغه الشاعر من خلال غرضين أساسيين: الغزل والرثاء، وورد هذا الشّعر في شكل مقطوعات أو مطولات عكست مدى تعلق الشاعر بمحظيته، ومدى تفاعله مع ما قامت به ومع ما عرض لها.

فقد أحب الشعراء - وبعضهم من الخلفاء - جواريهم، ولم يقدروا على كتمان مشاعرهم وباحوا ببنات صدورهم في مقطوعات قصيرة ظانين أنها لن تتجاوز جدران قصورهم أو بيوتهم، ولكن القليل من هذه المقطوعات خرج إلى

---

(1) العسكري، **ديوان المعاني**، ج 1، سبق ذكره، ص 208.

(2) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 20، سبق ذكره، ص 304 - ج 7، ص 162.

النور لأنها تصور الرجال في لحظات البوح بمشاعرهم ولحظات ضعفهم أمام المرأة. فالمجتمع يفرض على الرجل أن يكون قوياً وألا يغلب مشاعره فيما يفعله وما يقوله، لأن التعاطف من صفات النساء، والقوة والصلابة والضبط من ميزات الرجال.

ومع هذا بلغ الحُب ببعض الشعراء حدّاً جعلهم عاجزين عن كتمان أحاسيسهم، فباحوا لمحبوباتهم بما جاش في صدورهم: (المنسرح)

لَيْسَ يُفيدُ السرور وَالطرب إنْ لَمْ تُقابِلْ لَواحِظِي طَرَبُ

أبْهَتُ في الكأس لست أشربها والفكر بين الضلوع يلتهِبُ[1]

وألموا إذا لم يلقوا منهن تجاوباً: (المنسرح)

لَمْ تُنْصِفِي يَا سُمَيةَ الذهب تَتْلَفُ نَفْسِي وَأَنْتِ في لَعِبِ

يَا ابْنَةَ عَم الْمِسْكِ الذكِي وَمَن لَوْلاكِ لَمْ يُتخَذْ وَلَمْ يطِبِ

ناسَبَكِ الْمِسْكِ فِي السواد وَفِي الرْ رِيحِ فَأَكْرِمْ بِذاكَ مِنْ نَسَبِ[2]

فلا سرور من دون رضاهن ولا حياة هنية بعيداً عنهن: (السريع)

سُرورُنَا بَعْدَكُمْ ناقِصُ وَالعَيْشُ لَا صَافٍ ولَا خالِصُ

والسعْدُ إنْ طَالَعَنَا نَجْمُهُ وَغِبتَ فَهْو الآفل الناكِصُ[3]

سَموْكِ بِالْجَوْهَرِ مَظْلومَةً مِثْلُكِ لا يُدْرِكُهُ غائِصُ[4]

ولهذا جعل بعضهم الشّعر وسيطاً يسترضونهن به متى ما عتبن عليهم: (الرجز)

لم تضْفُ لي بعدُ وإلا فلَمَ لم أرَ في عنوانها جوهَره

درت بأني عاشق لاسمها فلم تُرِد للغَيظ أن تذكَرَه

قالت إذا أبصره ثابتاً قبله والله لا أبصره[5]

---

(1) المقري، **نفح الطيب**، ج 4، سبق ذكره، ص 346.

(2) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 16، سبق ذكره، ص 542.

(3) «نكص عن الأمر أحجم (...) ولا يقال ذلك إلا في الرجوع عن الخير بخاصة». ابن منظور، **لسان العرب**، سبق ذكره، (ن-ك-ص).

(4) المقري، **نفح الطيب**، ج 5، سبق ذكره، ص 38.

(5) المصدر نفسه، ج 5، ص 38.

واستعذبوا العذاب من أجلهن: (مجزوء الرجز)

جَوْهَرَةٌ عَذَّبَنِي مِنْكِ تَمادي الغَضَبِ
فَزَفْرَتِي فِي صَعَدٍ وَعَبْرَتِي فِي صَبَبِ[1]

وصوروا شوقهم لهن متى ما فارقوهن: (مخلع البسيط)

وَلِي بِغَرْنَاطَةٍ حَبيبٌ قَدْ غَلقَ الرهْنُ في يَدَيْهِ
فَلَوْ تَرى طَل نَرْجَسَيْهِ يَنْهَلُ في وَرْدِ وَجْنَتَيْهِ
أَبْصَرْتُ دُرا عَلَى عَقيقٍ مِنْ دَمْعِهِ فَوْقَ صَفْحَتَيْهِ[2]

ومثلما عبّرت هذه الشخصيات عن مشاعرها، صوّرت لنا تفاعلها مع تصرفات محبوباتهن. فتغزّل الشعراء بالجارية متى خافت من البرق: (السريع)

رَوَّعَهَا الْبَرْقُ وَفِي كَفِهَا بَرْقٌ مِنَ الْقَهْوَةِ لَماعُ
عَجِبْتُ مِنْهَا وَهْيَ شَمْسُ الضحَى مِنْ مِثْلِ مَا تَحْمِلُ تَرْتاعُ[3]

وشببوا بها إذا أمسكت بيدها قلماً: (الطويل)

أرانِي مُنِحْتُ الود مَنْ لَيْسَ يَعْرِفُ فَما أَنْصَفَنِي فِي الْمَحَبة مُنْصِفُ
وَزادَتْ لَدَي حُظْوَةً يَوْمَ أَعْرَضَتْ وَفي إِصْبَعَيْها أَسْمَرُ اللون أَهْيَفُ
أَصَمّ سَمِيعٌ ساكِنٌ مُتَحَرِكٌ يَنالُ جُسَيْماتِ الْمَدَى وَهْوَ أَعْجَفُ[4]

وهذا ما يبيّن أن الشعراء أحبوا المحظية وأثارت تصرفاتها الكامن في صدورهم، غير أن حبهم لم يفقدهم السيطرة على ما يكتبون، فغاب الغزل المادي عن هذا النوع من الشّعر أو كاد، لأن الشاعر لم يصف جارية مشاعة ومكشوفة لكل الرجال، بل تحدث عن محبوبة من حرمه الخاص.

ولئن روعيت ثنائية «الكشف والستر» مع هذا الصنف من الجواري، فقد انعكست الآية فيما يتعلق بطريقة تعبير كل من الجواري والغلمان عن مشاعرهم.

---

(1) المقري، **نفح الطيب**، ج 5، سبق ذكره، ص 38.
(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 386.
(3) العباسي، **معاهد التنصيص على شواهد التلخيص**، ج 2، سبق ذكره، ص 113-114.
(4) العسكري، **ديوان المعاني**، ج 2، سبق ذكره، ص 84.

فصار الرجل في موقف ضعف يستجدي حُباً أو نظرة أو رضى، وهذا ما يفسر قلة هذه الأبيات. فالتدوين مقتصر، في جلّ الأحيان، على ما يخضع للنظام الثنائي، ولم ينجُ من «سلطة المراقبة» إلا اللمم المتعلق، في الغالب، بالشخصيات المؤثرة في التاريخ مثل الساسة، والأدباء، والشعراء، وغيرهم. وتشبه هذه المقطوعات الغزلية الرثاء الذي قيل في المحظيات.

فقد تألم الشعراء لفقدان جواريهم المحبوبات وبلغ بهم الألم حدّاً جعلهم يتحدّون «الضغوط المسلطة على الرجال من قبيل اللوم، والعتاب، والتعيير، والسخرية»[1]، وينظمون شعراً «يقرب من القلب ويضطر إلى تصديقه ويرتاح لعهد قائله ويرحم لشكوى بثه»[2]: (الطويل)

يقول لي الخلان لو زرتَ قبرها فقلت وهل غير الفؤاد لها قبرُ[3]

وقال الرشيد من فرط وجده على هيلانة: (السريع)

وَقُلْتُ لَما ضَمنوكِ الثرَى وَجالَتِ الْحَسْرَةُ فِي صَدْرِي
إذْهَبْ فَلَا وَاللهِ لَا سَرنِي بَعْدَكِ شَيْءٌ آخِرَ الدهرِ[4]

ولم تطفئ هذه الأبيات النار الملتهبة في صدر هذا الخليفة، فأثاب العباس بن الأحنف لمّا قال: (الكامل)

يَا مَنْ تَباشَرتِ القُبُورُ بِمَوْتِها قَصَدَ الزمان بِسَهْمِهِ مَرْماكِ
أبْغِي الأنِيسَ فَلا أرَى لي مُؤْنِساً إلا الترَدد حَيْثُ كُنْتُ أرَاكِ
مَلكٌ بَكاكِ وَطالَ بَعْدَكِ حُزْنُهُ لَوْ يَسْتَطِيعُ بِمُلْكِهِ لَفَداكِ
يَحْمِي الفُؤادَ عَلى النساء حَفِيظَة كَيْ لا يَحِل سِوَى الفُؤادِ سِواكِ[5]

---

(1) آمال قرامي، **الاختلاف**، سبق ذكره، ص 499.
(2) المبرد، **كتاب التعازي والمراثي**، دار صادر، بيروت، 1992، ص 176.
(3) المصدر نفسه، ص 176.
(4) السيوطي، **المستظرف في أخبار الجواري**، سبق ذكره، ص 72.
(5) وقال أيضاً فيها: (من السريع)
رَيْحانَتِي واخْتُلِسَتْ مِنْ يَدِي أبْكِي عَلَيْها آخِرَ الْمُسْنَدِ
كانَتْ هِيَ الأُنْسُ إذا اسْتَوْحَشَتْ نَفْسِي مِنَ الأقْرَبِ وَالأبْعَدِ =

وجوزيَ هذا الشاعر على أبياته وقيل: «لو زِدْتَ لَزِدناكَ».

ولئن رثى كل من الرشيد ومحمد بن عبد الملك، المعروف بالزيات، (ت 233هـ) مكانة الحبيبة في حياتهما، فقد رثى آخر مكانها في الفراش: (الكامل)

أمسَيْت أندُبُ فِي الْفِراشِ مَكَانَهَا وَكَـأنـهُ مَـا كَـانَ مِـنْـهَـا عَـامِـرَا
وَكَـأنـيَ لَـمْ أجْـنِ مِـنْـهَـا رَوْضَـةً وَكَأنِيَ لَمْ أثْنِ غُصْنًا نَاضِرَا[1]

يختلف مضمون مرثية الجارية إذن باختلاف مكانتها في حياة سيدها، فيفتقدها في وجدانه إن أحبها، فتكون المرثية، في هذه الحالة، تصعيداً للألم. ويفتقدها في فراشه إن كانت مخصصة للذة، ولا نتصور وجود حرج كبير في ذلك، لأن الشاعر يعلق على أمر عابر وقع في حياته، وتأخذ الأبيات في هذه الحالة بُعداً زهدياً، أكثر من كونها ذات طابع شخصي.

والجدير بالذكر أن الشّعر المنظوم في المحظية لم يرتبط بمطابقة الجواري لصفات الأنثى أو بعدمها، بقدر ارتباطه بأحاسيس الشاعر وعلاقته بمحبوبته. وقد تبيّنا أن العديد من الشعراء لم يترددوا في التعبير عن لواعجهم فكانت الأحاسيس في هذا المجال أقوى من سلطة القوانين. ولئن غابت هذه الأبيات عن كتب التاريخ وعن كتب الأدب العالم عموماً، فقد رصدتها كتب أخرى كشفت لنا عن سيطرة الطابع «الإنساني»، في بعض الحالات، على النظم الرسمية.

ولعلّ الشّعر الذي قيل في الغلمان أكبر شاهد على فشل «سلطة الضبط» في السيطرة على كل ما يحدث في الحياة اليومية من ناحية، وعلى ما دوّن في الكتب من ناحية أخرى. فقد انتشرت ظاهرة الغلمان مع انتشار الترف ونُظِم فيهم الشّعر بمختلف أغراضه، فتغزّل الشعراء بهم وتفاعلوا مع تصرفاتهم ورثوهم، وهجوا من يستحق الهجاء منهم. وسنبحث أثناء دراستنا لهذا الشّعر عن صورة الغلام، فهل

= وَرَوْضَـةٌ لـي لَـمْ تَـزَلْ مَـرْتَـعـاً وَمَـشْـرَبـاً لـي لَـمْ يَـزَلْ مَـوْرِدِي
كـانَـتْ يَـدا تَـمـتْ بِـهـا قُـوتـي فَـاخْـتَـلَـسَ الـدهـر يَـدي مِنْ يَـدِي
العسكري، **ديوان المعاني**، ج 1، سبق ذكره، ص 853-855.

(1) ابن سعيد، **المُغرِب في حُلى المغرِب**، تحقيق شوقي ضيف، ج 2، دار المعارف، 1994، ص 84.

عومل معاملة الذكر أو الأنثى أم أنه عدّ «جندراً ثالثاً»؟ أي أننا سنسعى إلى الإجابة عن الأسئلة التالية: كيف صوّر الغلام في هذه الأبيات الشعرية؟ وإلى أي حدّ يختلف ما قيل فيه عما قيل في الجواري؟ وما مدى اختلاف الشّعر الذي كتبه الرجال فيه عن الشّعر الذي كتبته النساء؟

عدّ الشعراء الغلام صنماً متحركاً يمتاز بنظارة الوجه[1]، في خدّه علامات ذكورة وأنوثة في آن، تجعل الشاعر يجمع بين جمال العذار[2] وجمال الخدّ والخال في بيت واحد: (الطويل)

عِذارُكَ رَيْحانٌ وَثَغْرُكَ جَوْهَرُ وَخَدكَ ياقوتٌ وَخالُكَ عَنْبَرُ[3]

وفي عيني الفتى سيف أنثوي له مفعول سيوف الرجال[4]، قدّه نحيل شبيه بغصن البان، وردفه ثقيل[5] يختال في مشيته فيزيد الناظر إليه من غواة الغلمان سحراً على سحر: (الكامل)

مَنْ لِي بِغُرةِ فاتِرٍ يَخْتالُ فِي حُلَلِ الْجَمالِ إذا مَشَى وَحُلِيهِ

(...)

شَرِقَتْ بِمَاءِ الْحُسْنِ حَتى خَلطتْ ذَهَبِيهِ فِي الْخَد مِنْ فِضِيهِ[6]

---

(1) قَدْ كانَتِ الأَصْنامُ وَهْيَ قَديمَةٌ كُسِرَتْ وَجدعَهُن إبْراهيمُ
وَلَدَيكَ أصْنامٌ سَلِمْنَ مِنَ الأَذَى وَصَفَتْ لَهُن نَضارَةٌ وَنعيمُ (الكامل)
العباسي، **معاهد التنصيص على شواهد التلخيص**، ج 1، سبق ذكره، ص 228.

(2) «العذاران جانبا اللحية، لأن ذلك موضع العذار من الدابة، وعِذار الرجل شَعره النابت في موضع العذار، يقال: «ما أحسن عذاره»، أي خطّ لحيته». ابن منظور، **لسان العرب**، سبق ذكره، (ع-ذ-ر).

(3) العباسي، **معاهد التنصيص على شواهد التلخيص**، ج 2، سبق ذكره، ص 234.

(4) تَمَلكَ قَلْبِي خادِمٌ قَدْ هَوِيتُهُ مِنَ الْهِنْدِ مَغسولُ اللمى أهْيَفُ الْقَد
أقولُ لِصَحْبي حينَ يَرْنو بِلَحْظِهِ خُذوا حِذْرَكُمْ قَدْ سَل صارِمَهُ الْهِندي
(الطويل). الحموي، **خزانة الأدب وغاية الأرب**، ج 2، سبق ذكره، ص 180.

(5) يَروحُ لِتَعْذيبِ النفوس وَيَغْتَدي وَيَطْلَعُ في أُفُقِ الجَمالِ وَيَغْرُبُ
وَيَحْسِدُ مِنْهُ الغُصْنُ أي مُهَفْهَفٍ يَجيءُ عَلَى مِثْلِ الْكَثيبِ وَيَذْهَبُ
(الطويل). ابن خاقان، **قلائد العقيان**، سبق ذكره، ص 411.

(6) المصدر نفسه، ص 717-718.

وتمتع السيد بجمال جسد غلامه وبحسن صوته ورشاقة رقصه: (الكامل)

بِأَبِي قَضِيبُ البانِ يَثْنِيهِ الصبا عِوَضَ الصبَا في الرَوْضَةِ الغَنَاءِ
نَادَمْتُهُ سَحَرا فَأَمْتَعَ مَسْمَعِي بِتَرنم كَتَرَنُّم الْوَرْقَاءِ
وَكَأنما أَكْمامُهُ فِي رَقْصِهِ تَتعلم الـ خَفَقَانَ مِنْ أَحْشَائي[1]

وهذا يثبت أن أوصاف الغلام جامعة بين جسم الذكور وتصرفات الأنثى وسلوكها وكيفية إغوائها للرجال، فاستحال «جندراً ثالثاً» لا هو بالذكر ولا هو بالأنثى، حاربه أصحاب سلطة الضبط والمراقبة[2]، فزاد المنع المولعين بهذا الصنف من الغلمان إصراراً[3] وبلغ بهم الحب حدّ التفاعل مع ما يقومون به.

وقد عدّت التغيرات الفيزيولوجية التي تطرأ على الغلمان أبرز المحاور التي تفاعل معها الشعراء ودوّنوها في أشعارهم، لا من حيث غزارة ما نُظِم فيهم، بل من حيث أهميتها في العلاقة بين السيد وغلامه[4] لأن هذه التغيرات، وأبرزها اللحية، إشارة تنبئ عن انتهاء «صلاحية الغلام للمتعة»: (المنسرح)

إذا رَأَيْتَ الْغُلامَ قَدْ طَلَعَتْ بِخَدِهِ شَعْرَةٌ فَقَدْ هَلَكَا[5]

ولهذا أراد السادة استغلال الزمن الذي يكون فيه الغلام أمرد ليصوّروا إعجابهم بتصرفات محبوبيهم، فرصدوا أحوالهم وحركاتهم وحولوها إلى أبيات

---

(1) ابن خاقان، **قلائد العقيان**، سبق ذكره، ص 674.

(2) من مظاهر الضبط والجزر مهاجمة المعروفين بالغزل في الغلمان عند التعريف بهم، من ذلك ما أورده ابن خاقان عند التعريف بأبي جعفر بن البني (ت 488هـ): «أليف غلمان وحليف كفر لا إيمان، ما نطق متشرّعاً ولا رمق متورّعاً، ولا اعتقد حشراً». المصدر نفسه، ص 717.

(3) كان عبد الجليل بن وهبون المرسي (ت 479هـ) «كلفاً بالغلمان مكسفاً بين الخوف والإيمان، فإن الانفراد بهم كان عليهم محجوراً وكان من أجلهم ممقوتاً ومهجوراً، فإنه اشتهر في حبهم أشد اشتهار، واستظهر على كلفه بهم بالشظف والاقتتار»، وكتب فيهم الكثير من الأشعار التي كانت تصعيداً لما يجيش في صدره. المصدر نفسه، ص 590-593.

(4) نَبَتَتْ لِحْيَةُ شَقْرانَ شَقِيقِ النفس مِنْ بَعْدي
حَلَقَتْ كَيْفَ أَتَتْهُ قَبْلَ أَنْ يُنْجِزَ وَعْدِي

(مجزوء الرمل). العباسي، **معاهد التنصيص**، ج 2، سبق ذكره، ص 239.

(5) أبو تمام، **الديوان**، ج 2، دار صادر، بيروت، 1997، ص 252.

شعرية. فصوّر الواثق ألمه لمرض غلامه[1]، وأغضبه دلّ محبوبه واصطناعه الهجران فنظم فيه أبياتاً لا تختلف عن تلك التي تنظم في الجواري: (البسيط)

يا ذا الذِي بِعَذابِي ظَلّ مُفْتَخِراً هَلِ أَنْتَ إلا مَليكٌ جارَ إذا قَدِرا
لَولَا الْهَوَى لَتَجارَيْنا عَلَى قَدَرٍ وَإِنْ أُفِقْ مَرةً مِنْهُ فَسَوْفَ تَرَى[2]

وأوحى الغلام الذي يِظلل ابن العميد إلى سيده ببيتين ارتجلهما وخلّد بهما هذه الحادثة: (الكامل)

قَامَتْ تُظَلّلُني مِنَ الشمس نَفْسٌ أعَزّ عَلَي مِنْ نَفْسي
قَامَتْ تُظَلِلُنِي وَمِنْ عَجَبٍ شَمْسٌ تُظَلِلُني مِنَ الشمس[3]

واستوقف غلام شواء ابن قلاقس بجماله وبحركاته، فقال فيه: (الخفيف)

وغلامٍ يحز بطيخةً في الْـ لَوْنِ مِثْلي وَفي المَذَاقَةِ مِثلَهْ
لأناسٍ غُرّ عَلى طبقٍ في مَجْلِسٍ مشرقٍ يشابهُ أهلَهْ
قَد بدرٍ شمساً بأفقٍ شهدتُ الْـ ليلَ في هالة ببرقٍ أهلَهْ[4]

فاستحال الغلام في هذه الأبيات شمساً ونجوماً وبدراً، وهي التشابيه ذاتها التي استعملت في الغزل بالمرأة. وألفينا المملوك يستعمل الأساليب ذاتها التي تستعملها الجارية في إغواء سيدها مثل الصدّ، والهجران، والدلال. وهذا ما يبيّن إعجاب الشعراء بهؤلاء الغلمان الذين يتصرفون تصرف الأنثى في هيئتها وسلوكها فأحبهم الرجال وجعلوهم بديلاً للنساء من ناحية، وحرساً لهن من ناحية أخرى، ولم يخطر ببالهم أن النساء قد يقعن في حبهم، وقد ينظمن فيهم الشّعر تماماً مثلما فعل سيد القصر أو صاحب البيت، وسنحاول تبيُّن نظرة الحرة التي نظمت الشّعر في الغلمان. فهل عدّته من الرجال أم عدّته «جندراً ثالثاً» مثلما عدّه الشعراء؟

(1) بِي قَمَرٌ جُدِر لَما إسْتَوَى فزادَهُ حُسْناً وَزالَتْ الهُموم
أَظُنهُ غنى لِشَمْسِ الضحَى فَنَقَطَتْهُ طَرَباً بالنجوم
(السريع). العباسي، **معاهد التنصيص**، ج 2، سبق ذكره، ص 38.

(2) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 9، سبق ذكره، ص 203.

(3) العباسي، **معاهد التنصيص**، ج 2، سبق ذكره، ص 113.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 276.

كانت علية بنت المهدي أكثر الحرائر اشتهاراً بالغزل بالغلمان، وتحدّت من أجل ذلك كل القوانين الاجتماعية التي تمنع المرأة، وبخاصة إن كانت أميرة، من الارتباط بغلامها فضلاً عن البوح بحبها له. وتحيّلت على سلطة المراقبة بأساليب شتى إذ كانت تغيّر أسماء هؤلاء الغلمان، أو تكنّي عنهم، وتجاهلت اللوم الذي تعرضت له في سبيل ذلك[1]. ولا يكاد الشّعر الذي نُظِم في هؤلاء المماليك يختلف عما قالته الجواري في السادة، فلا حياة لها من دون الحبيب[2] إذ أنهكها السقَم[3]، وصارت عاجزة عن الكتمان ولَمَ تكتم حُبها والحُب محلل؟ فقالت: (السريع)

الْقَلْبُ مُشْتَاقٌ إِلى رَيْبِ ... يَا رَبِّ مَا هَذا مِن الْعَيْبِ
قَدْ تُيِمَتْ قَلْبِي فَلَمْ أَسْتَطِعْ ... إلا الْبُكَا يَا عَالِمَ الْغَيْبِ
خَبأْتُ فِي شِعْرِي اِسْمَ الَّذي ... أَرَدْتُهُ كَالْخَبْءِ فِي الْجَيْبِ[4]

ويقرب مما نظمته علية الأبيات التي قالتها أم الكرام بنت المعتصم بن صُمادَح ملك ألميرية في السمار الفتى المشهور بالجمال من دانية: (السريع)

يَا مَعْشَرَ النَاس أَلَا فَاعْجَبُوا ... مِمَا جَنَتْهُ لَوْعَةُ الْحُبِ
لَوْلَاهُ لَمْ يَنْزِلْ بِبَدْرِ الدجَى ... مِنْ أُفْقِهِ الْعُلْوِي لِلتَرْبِ
حَسْبِي بِمَنْ أَهْواهُ لَوْ أَنهُ ... فَارَقَنِي تَابَعَهُ قَلْبِي[5]

لقد سيطر الحُب على الأميرتين فتغزلتا بغلاميهما وعبّرتا عن حبهما

---

(1) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 10، سبق ذكره، ص 354-355.

(2) طَلَّ ولكنني حُرِمتُ نعيمه ... وَوِصالُهُ إنْ لَمْ يُغِثْني الله
يا رَب إنْ كانَتْ حَيَاتِي هَكَذَا ... ضُرا عَلَي فَما أُريدُ حَيَاه
(الكامل). المصدر نفسه، ج 10، ص 354.

(3) خَلَيْتَ جِسْمِي ضَاحِيَا ... وَسَكَنْتَ فِي ظِلّ الحِجالِ
وَبَلَغْتَ مِني غَايَةً ... لَمْ أدْرِ فيها ما احْتِيالِي
(الكامل). المصدر نفسه، ج 10، ص 355.

(4) المصدر نفسه، ج 10، ص 356.

(5) السيوطي، **نزهة الجلساء في أشعار النساء**، مطبعة اليمامة، حمص، 1995، ص 19-20.

للمملوكين، وهي الصورة ذاتها التي وجدناها لدى مراد حين كتبت إلى علي بن هشام[1]: (الطويل)

إذا كُنْتَ فِي رِقِي هَوًى وَتَمَلك ... فَلَا بُدّ مِن صَبْرٍ عَلَى مَضَضِ الصبرِ
وَإِغْضَاءِ أَجْفانٍ طَوَيْنَ عَلَى قَذًى ... وَإِذْعانِ مَمْلوكٍ عَلَى الذلّ وَالقَسْرِ
وَذَلِكَ خَيْرٌ مِنْ مُعَاداةِ مالِك ... صَبورٍ عَلَى الأَعْراضِ وَالصَدّ وَالهَجْرِ

وفي الأبيات التي كتبتها عريب في حبيبها محمد بن حامد: (متقارب)

تَبَيَّنْتَ عُذْري فَما تَعْذِرُ ... وَأَبْلَيْتَ جِسْمِي وَلَا تَشْعُرُ
أَلِفْتُ السرور وخليتني ... وَدَمْعِي مِنَ الْعَيْنِ لَا يَفْتُرُ[2]

وتوضح لنا هذه المقارنة بين ما قيل في الغلمان وما قيل في الأحرار أن النساء اعتبرن غلمانهن من الرجال، ويعود ذلك، في نظرنا، إلى أنهن كن محرومات من اهتمام الأحرار بهن، فعوّضن غيابهم بحُب الغلمان، ثم إنهن أردن الانتقام ممن هجرهن لينغمس في عالم الجواري والغلمان فأثبتن له أنهن قادرات على قلب المعايير.

ولم يقتصر الشّعر المنظوم في الغلمان على الغزل، بل رثى السادة غلمانهم أحياناً. واختلف مضمون المرثية باختلاف علاقة الراثي بالمرثي. فإن كانت بينهما علاقة حُب ستكون القصيدة مفعمة بمشاعر الألم والأسى، وإن كان الغلام مجرد خادم يقوم بواجبات سيده سينظم الشاعر قصيدة يصوّر فيها افتقاده لخدمات عبده.

وفي مقطوعة يتيمة[3] ألفينا الشاعر يألم لفقد المحبوب ويعدد محاسنه ويصف

---

(1) الأصفهاني، **الإماء الشواعر**، سبق ذكره، ص 92.

(2) المصدر نفسه، ص 110.

(3) لِي في دَهِسْتانَ لَا جادَ الغَمامُ لَهَا ... إلا صَواعِقُ تُرْمَي النارُ وَالشهُبَا
ثَاوٍ ثَوَى مِنْهُ فِي قَلْبِي جَوًى ضَرِمُ ... يَشِبُ كالسيف حَدا وَالسنانِ شَبا
دَعاهُ داعي المَنايا غَيْرُ مُحْتَسِبُ ... فَراحَ يَرْفُلُ عِنْدَ الله مُحْتَسِبا
لَوْ يَقْبَلُ المَوْتُ عَنْهُ فِدْيَةً سَمَحَتْ ... نَفْسي بِأَنْفَسِ ذُخْرٍ دونَ ما سُلِبا
(...)
لَئِنْ أَناخَ عَلَى وِفْرِي بِنَكْبَتِهِ ... فَالدين وَالْعِرْضُ مَوْفورانِ مَا نُكِبا
(البسيط). الثعالبي، **يتيمة الدهر**، ج 4، سبق ذكره، ص 379.

حزنه لفقده ويتمنى لو فداه، فأبّنه بتعداد أوصافه الجسدية، وذكر مكانته في نفسه مع إلحاح منه على نزاهته ونزاهة غلامه فيما يتعلق باللواط، ليؤكد عذرية حُبه له. وتكاد هذه المقطوعة تكون فريدة من نوعها في رثاء المحبوبين لأن موت الغلام المُحَب مرتبط بمظهره الفيزيولوجي أكثر من ارتباطه بموته وحياته[1]، وقلما يموت فعلياً في سنّ سابقة لبلوغه، ولهذا كانت مرثياته نادرة. وتعددت في المقابل المقطوعات التي يرثي فيها الشعراء غلمان الخدمة، فإلى أي مدى تختلف هذه المرثيات عن مرثية المحبوب؟

كان غلام الخدمة، بحسب ما تبيّنا في الباب الثاني، سند صاحبه والقائم بأموره في العديد من الحالات، فأثر موته في نفس صاحبه، لا حُباً فيه بل تحسراً على الخدمات التي كان يؤديها إذ يعسر على السيد أن يعوضه ويجد بديلاً عنه يقضي له شؤونه بالطريقة نفسها التي تعوّدها. فافتقد أمانة غلامه وإخلاصه له: (السريع)

يَا ناصِحي إذْ لَيْسَ لِي ناصِحُ وَيا أَميني إذْ يَخونُ الْأَمينْ[2]

وتحسّر الكاتب والشاعر على غلامه الذي كان يجهّز له مستلزمات الكتابة قبل الشروع في العمل[3]، وأحس ثانٍ بحرمانه من لذة طبيخ غلامه[4]، وخسر آخر بموت غلامه سائساً أميناً يرعى دوابه[5].

---

(1) العباسي، **معاهد التنصيص**، ج 2، سبق ذكره، ص 239.

(2) كشاجم، **الديوان**، سبق ذكره، ص 308.

(3) يَا بِشْرُ إنْ تَوَد فَكُل امْرِئٍ بِمِثْلِ مَا صِرْتَ إليهِ رَهينْ
مَنْ لِدَواةٍ كُنْتَ تُعْنَى بِها عِنايَةً تَعْجِزُ عَنْها القُيونْ
أَمْ مَنْ لِكُتْبٍ كُنْتَ فِي طَيِها أَسْرَعَ مِما تَمْتَلِئُ فِي الجُفونْ
(السريع). المصدر نفسه، ص 307-308.

(4) لَقَدْ عَظُمَتْ صائِباتُ الرزايا وَأَوْدَتْ بِصَنْدَلٍ كَفّ المَنَايا
فَمَنْ لِلْبَوَادِرِ قَبْلَ الطبيخِ وَمَنْ لِلْمُبْزِرِ قَبْلَ القَلَايا
(المتقارب). الأصبهاني، **محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء**، ج 2، سبق ذكره، ص 556.

(5) مُبارَكُ مَنْ ذا يَسوسُ الدوا بَ فِي القَيْظِ وَالليلةِ الشاتيه
وَمَنْ ذَا يَصُب لَنَا فِي الْجِبابِ مِيَاهًا إذا أصْبَحَتْ خالِيه
=

تكررت في هذه الأبيات عبارة «مَنْ لِـ» تعبيراً عن تمكن المرثي من المهام الموكلة بعهدته، وعلى ندرة كفاءته، وهو ما دفع الشاعر إلى كتابة مقطوعاته، فهو لا يرثي هذا الصنف من الغلمان، على ندرته، لشخصه بقدر ما يرثي، في نظرنا، الجهد الذي بذله في تنشئته إلى أن صار متمكناً من الدور الذي تكفّل به. ويدفعنا هذا الأمر إلى المقارنة بين مرثية الجارية ومرثية الغلام.

لئن تحدّى الرجال سلطة الضبط وعبّروا عن ألمهم لفقدان جواريهم، فإن التعبير عن فقدان الغلام المحبوب كان شبه غائب لقصر عمر المتعة بالنسبة إلى الغلام الأمرد ولتعدد وجوه مجاوزته للخصائص الذكورية. فلا يكتفي الشاعر التعبير عن ألمه، بل يتألم لفقدان غلامه المحبوب. و«حُب المثيل» من الكبائر.

هكذا تظافرت كل العوامل لتغيّب مرثيات المحبوب مقابل التسامح النسبي الذي حظيت به مرثية المحبوبة، وبخاصة إن ارتبطت بالأدباء أو الساسة. ويختلف الوضع عند الحديث عن رثاء الأمة ورثاء العبد. فلم نجد مرثية واحدة يفتقد فيها الشاعر خدمات أمته، فهذا الصنف من الجواري مهمّش تهميشاً مضاعفاً ويضطلع بواجباته دون تلقي أي وجه من وجوه التنشئة والتعليم، في أغلب الأحيان. ولا يضير السيد تغيير جاريته، ويعسر في المقابل تعويض الغلام الذي نشّئ على طاعة سيده وقام بواجباته على الوجه الأكمل. فقد أُثِر الكسل والبلادة على غلمان الخدمة، ولهذا وجدنا في مدونتنا أبياتاً شعرية تهجوهم. فهل من وجوه اختلاف بين هجاء الغلمان وهجاء الجواري؟

كان قبح الغلام أبرز مظاهر الهجاء فشهّر الشعراء بالغلام الأسود[1]، وصوّروا البقية أبشع تصوير[2]. ويعكس قبح صفاتهم الخِلقية في نظر هؤلاء

= لَقَدْ كُنْتَ أَخْدَمَ سُواسَنَا وَأَسْلَمَهُمْ عِنْدَنَا نَاحِيَه

(المتقارب). المصدر نفسه، ج 2، ص 556.

(1) وَلَا تَوَهَّمْتُ أن الناس قَدْ فُقِدُوا وَأن مِثْلَ أَبي البَيْضاء مَوْجودُ
وَأن ذَا الأَسْوَدَ المثقوبَ مِشْفَرُهُ تُطيعُهُ ذي العَضاريطُ الرعاديدُ

(البسيط). المتنبي، **الديوان**، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، 1991، ص 485.

(2) أَشْبَهُ شَيْءٍ بِالقِرْدِ فَهْوَ لَهُ إنْ كانَ لِلقِرْدِ في الْوَرى وَلَدُ =

الناظمين، قبح أخلاق المماليك. فقد امتاز عبيد الخدمة، بحسب ما اتضح لنا في الباب السابق، بالكسل، والطمع[1]، والبلاهة، وبالخبث، ومشاكسة السيد، وقد أغضب هذا السادة والسيدات حتى هجوهم: (السريع)

يَا رَب، إني مِنْ عَبيدِي عَلَى جَمْرِ الغِضَى، ما فِيهِمُ مِنْ نَجيبْ
إمـا جَـهـولٌ أبْـلَـهُ مُـتْـعِـبٌ أو فطِنٌ مِن كَيْدِه لَا أخيبْ[2]

ولم تكن أخلاق العبد وحدها موضوع الهجاء، بل كان رفضه لقوانين المجموعة وسلوكه أبرز الأسباب التي جعلت السيد يهجوه: (المتقارب)

غُلامٌ تَكامَلَ فيهِ القَبيحُ فَما فِيهِ مِنْ خِلةٍ صالِحَه
بَطيءُ الْجَوابِ فَكَمْ صائِحاً بِهِ لَمْ يُجِبْهُ وَكَمْ صائِحَه
كَثيرُ الْبُكاءِ بِلا عِلّةٍ فَدَمْعَتُهُ أَبَداً سافِحَه
إذا قُلْتَ قَومْتُه بِالعَصَا أجِدْ أموراً لَنَا فادِحَه[3]

وهو مع ذلك سارق نمّام يفشي أسرار سادته ويشوه سمعتهم[4]، ولا يكتفي

= ذُو مُقلةٍ حشوُ جَفنها غَمَصٌ تَسيلُ دَمعاً وَما بِهَا رَمدُ
وَوجنةٍ مِثل صبغةِ الوَرْسِ لَـ كِنْ ذاكَ صافٍ وَلونها كمِدُ
كأنما الخدّ في نَظافتِهِ قدْ أكِلَتْ فَوق صَحنِهِ غُدَدُ
يقطرُ سُماً فَضحكهُ أبداً شرّ بُكاءٍ وَبِشرهُ حَرَدُ
يجمعُ كَفيهِ مِنْ مَهانتهِ كأنهُ في الهجيرِ مُرتعِدُ
يُطرِق لاَ مِنْ حياً وَلا خَجلٍ كأنهُ لِلترابِ مُنتقِدُ

(المنسرح). العباسي، **معاهد التنصيص**، ج 1، سبق ذكره، ص 61.

(1) كَسلانُ إلا فِي الأكلِ فهو إذا مَا حَضرَ الأكلُ جَمرةٌ تَقِدُ
كَالنارِ يَوْمَ الرياحِ في الْحطبِ الـ يابسِ تأتِي عَلى الذِي تجدُ
(المنسرح). المصدر نفسه، ج 1، ص 61.

(2) السيوطي، **نزهة الجلساء في أشعار النساء**، سبق ذكره، ص 45.

(3) كشاجم، **الديوان**، سبق ذكره، ص 67.

(4) بَلى لَيس يَخلو من مَعايبِ أهلِهِ وَإنْ أصبَحوا في ذِروةِ الشرف العالي
إذا لم يجدْ فيهمْ مقالاً رَماهمُ بِبعض عيوبِ الناس في الزمن الخالي
وَيحتالُ في استخراجِ ما في بُيوتهمْ بِما قَصرتْ عَنهُ يَدا كل مُحتالِ
وَإن حَملوهُ سِراً أمرٍ أذاعَهُ وكادَهُمُ فيهِ كِيادةَ مغُتالِ =

بهذا بل لا يتوانى عن افتعال المشاكل مع الجيران[1]، ولا ينسى السيد، في بعض الحالات، أن يشهّر بغلامه اللوطي ليجعله صورة مجسّدة للقبح في جميع مظاهره الجسدية والأخلاقية: (المنسرح)

أَقبحُ ما فيهِ كُلُّهُ وَلَقد تَساوَتِ الروحُ منه والجَسَدُ[2]

واعتبر هجاء العبد باباً من أبواب كساده[3]، لأن هذا الصنف من العبيد مفارق لصفات الذكور. فعرف بالكسل وبلادة الذهن والحسد والنميمة وغيرها من الأخلاق والتصرفات المأثورة عن الإناث[4]. والمجتمع يقصي كل من لا يستجيب للتنشئة الاجتماعية ولا يقوم بالدور الذي خصته به الثقافة فيستبعد.

يتضح لنا، انطلاقاً مما سبق، أن هجاء الجارية والغلام ورد نتيجة عدم اضطلاعهما بالدور الذي كلّفا به على الوجه الأكمل. فقد هجيت الجارية لعجزها عن توفير المتعة الجنسانية والروحية للسيد أساساً، وهجي الغلام عند تمرده على التنشئة الاجتماعية أو عند اتّصافه ببعض صفات الإماء، أوعند عدم القيام بواجباته بالشكل المطلوب.

وارتبط الشّعر المنظوم في الجارية والغلام ارتباطاً وثيقاً بمدى خضوع كل منهما للصفات التي خصصت لأبناء طبقتهما. وقد تدخلت الثقافة في تشكيل هوية

= (الطويل). العباسي، **معاهد التنصيص على شواهد التلخيص**، ج 1، سبق ذكره، ص 63-64.

وقيل في هذا أيضاً:

أَجْمَلُ أَوْصافِهِ النميمةُ وَالـ كِذْبُ وَنَقْلُ الْحَديثِ وَالحَسَدُ

المصدر نفسه، ج 1، ص 61.

(1) وَيَعْبَثُ بِالجيرانِ حَتى يَمَلّهُمْ وَيُبْرِمُ أَهْلَ الدار بِالقيلِ وَالقالِ

يُريهُمْ صُروفُ الدهر مِنْ حَمَقاتِهِ أعاجيبُ لَمْ تَخْطُرْ بِوَهْمٍ وَلَا بَالِ

(الطويل). المصدر نفسه، ج 1، ص 63.

(2) يَدْعُو الفُحولَ إِلَى ما تَحْتَ مِئْزَرِهِ دُعاءَ مَنْ في اسْتِهِ النيرانُ تَتقِدُ

(البسيط). المصدر نفسه، ج 1، ص 60.

(3) عَرَضْنا خَسيساً فَاحْتَمَى كُل تاجِرٍ شِراهُ وَأَعْيَى بَيْعُهُ كُل دَلالِ

(الطويل). المصدر نفسه، ج 1، ص 64.

(4) K. Woodward, *Questioning Identity: Gender, Class, Nation*, p. 45.

الجارية والغلام بطرق مختلفة تخدم كلها مصالح الأسياد، فصنعت ملامح الجارية المحظية بطريقة تطابق صفات الإناث المتواضع عليها فكانت بذلك قادرة على أن تمتع الرجل وتسلب لبه، فتغزّل بها بولَه ورثاها بحرقة. وصنعت الثقافة السائدة الجواري «المشاعات»، من قيان وساقيات، وتركت لهن حرية التصرف في جندرهن بالطريقة التي تجلب الرجال الباحثين عن متع عابرة، فتغزّل بهن الرجل تفاعلاً مع مقتضيات المجلس أو استجابة لطلب خليفة أو أمير، وكن موضوع هجاء في حالة عجزهن عن توفير المتعة التي وجدن من أجلها.

وهذه الثقافة هي التي أنتجت غلمان المتعة وعلّمتهم كيفية تلبية شهوات رجل ملّ آلاف الجواري المجتمِعات في القصور، وصار يبحث عن الجديد والمتجدد وهؤلاء الغلمان هم الذين تغزّل بهم الشعراء، ولكنهم لم يكونوا المرثيين الأساسيين بحسب ما ورد في مدونتنا، وإنما رُثِي الغلام الذي استجاب للتنشئة الاجتماعية والذي قام بدوره «المخصص للذكور» كما تعلّمه، وهجي من لم يلتزم بهذه التنشئة أو من لم يتلقها فكان مخالفاً للنموذج المعياري للذكورة، عاجزاً عن القيام بدوره.

وهكذا نتبيّن أن الجواري والغلمان أثروا المدونة الشعرية والأدبية بما أنتجوا من أشعار ومصنفات وبما نُظِم فيهم من غزل ورثاء وهجاء، مثلما ساهموا في إدخال عادات وتقاليد وعلوم جديدة.

وكان علم الموسيقى من أبرز العلوم التي ساهم العبيد في تطويرها. واقتصر ذكر مساهمة الجواري في إثراء الغناء العربي بألحان أعجمية على تجربة مخارق الجارية التي «تعلمت الغناء عند مولى له فراش رومي يغني بالرومية صوتاً مليح اللحن، فطلب منها مولاها أن تأخذ اللحن الرومي وتنقله في شِعر من أصواتها العربية»[1]. ويعود تمكنها من اللحن الأعجمي ويسر تطويعه للأغاني العربية، في نظرنا، إلى أن الثقافة الأولى التي تلقتها الجارية تبقى مخزوناً ثرياً في لاوعيها يطفو على السطح فيتفاعل مع الثقافة الجديدة من دون تعقيد ولا مشاكل. «فلا

(1) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 5، سبق ذكره، ص 146.

شيء مما تكون يختفي، وقد يعود إلى الظهور في بعض الحالات وبعض الظروف»[1]. ولذا كان من الطبيعي أن تتمكن مخارق ومثيلاتها من تطوير الموسيقى العربية، فلا نتوقع أن مخزونهن الموسيقي السابق قد نسِي عند انتقالهن إلى أرض العرب.

وساهمت والدة رمضان باي بتطوير الموسيقى في تونس بطريقة غير مباشرة، ذلك أنها كانت سبباً في دخول الأرغن إلى تونس لأول مرة، وقد جلبته معها من مسقط رأسها، وسرعان ما تعلّم ابنها الضرب على هذه الآلة الجديدة، فولع بها وعزف عليها في قصر باردو[2]. وما هذه «البية» إلا أنموذج لكثيرات غيرهن ممن ساهمن في إثراء الموسيقى العربية، ولكن مساهماتهن طمست لأن الرجال لم يعرفوا بها ولم يدونوها.

وتعددت، في المقابل، أوجه مساهمة الغلمان في إثراء الثقافة الإسلامية على نطاق أوسع مما قامت به مخارق، فقد نقل سعيد بن مسجح (ت 85هـ) مولى بني جمح «غناء الفرس إلى غناء العرب، ثم رحل إلى الشام وأخذ ألحان الروم والبربطية[3] وغيرها، وانقلب إلى فارس فأخذ بها غناء كثيراً، وتعلم الضرب ثم قدم إلى الحجاز، وقد أخذ محاسن تلك النغم وألقى منها ما استقبحه من النبرات والنغم الموجودة في نغم غناء الفرس والروم خارجة عن غناء العرب (. . .) وهو الذي علّم ابن سريج والغريض»[4].

ويبدو الفرق واضحاً بين محاولة مخارق ومحاولة سعيد بن مسجح. فالمرأة تعلمت الغناء وعلّمته في الفضاء الداخلي المخصص للمرأة مطيعة سيدها الذي أمرها بأخذ اللحن من فراش ومكتفية بترديد لحنها الجديد على صاحبها. أما الرجل فقد سافر بحثاً عن الأنغام متجولاً من مكان إلى آخر فبذل مجهوداً في

---

(1) S. Freud, *Le malaise dans la civilisation*, traduit de l'allemand, par Dr. Charles et J. Odier, Paris, Presses Universitaires de France, 1971, p. 2.

(2) حسن حسني عبد الوهاب، **ورقات**، ج 3، سبق ذكره، ص 329.

(3) «البربط ملهاة تشبه العود فارسي معرب، قال ابن الأثير: «أصله بربت»، فإن الضارب به يضعه على صدره». ابن منظور، **لسان العرب**، سبق ذكره، (ب-ر-ب-ط).

(4) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 3، سبق ذكره، ص 192.

البحث عن الألحان ومجهوداً آخر في انتقاء الصالح منها ومجهوداً أكبر في تعليمها للآخرين.

وقام زرياب بجهود كبرى لإثراء الموسيقى العربية، فحوّر من شكل العود ومن آداته وقارن بين عوده وعود أستاذه إسحاق الموصلي قائلاً: «عودي وإن كان في قدر جسم عوده ومن جنس خشبه فهو يقع في وزنه الثلث أو نحوه، وأوتاري من حرير لم يغزل بماء سخن يكسبها أناثة ورخاوة، وبمها[1] ومصرانها اتخذتهما من مصران شبل أسد فلها من الترنم والصفاء والجهارة والحدّة أضعاف ما لغيرها من مصران سائر الحيوان»[2]. ولما هاجر هذا الموسيقي إلى الأندلس «زاد في أوتار عوده وتراً خامساً اختراعاً منه إذ لم يزل العود ذا أربعة أوتار على الصنعة القديمة (. . .) وهو الذي اخترع بالأندلس مضراب العود من قوادم النسر معتاضاً به من مرهف الخشب فأبرع في ذلك للطف قشر الريشة ونقائه وخفته على الأصابع وطول سلامة الوتر على كثرة ملازمته إياه»[3].

ولم يقتصر تطعيم الثقافة العربية بـ«ثقافة الغلمان» على العبيد الذين ذكرناهم فقط، فالفراش الذي كان يغني غناء بلاده عند أداء عمله مثّل دليلاً على أن من المماليك من «رفض ثقافة السيد ومعتقداته»[4]. وهذا ما يبرر نشأة الأغاني الشعبية في الأندلس التي كانت تنشد في الأعياد والأعراس ومواسم قطف العنب والزيتون، «وهي أغانٍ عامية وثيقة الصلة في ألحانها وطرق إنشادها بالأغاني اللاتينية»[5].

وإلى جانب علم الموسيقى ساهم بعض الغلمان في القيام ببعض الاختراعات في المجال العلمي. فقد كان «عباس بن فرناس (ت 274) حكيم الأندلس الزائد عن جماعتهم بكثرة الأدوات والفنون مولى بني أمية وبيته في برابر تكرنا. وكان

---

(1) «بَم العود الذي يُضرَب به هو أحد أوتاره، وليس بعربي». ابن منظور، **لسان العرب**، سبق ذكره، (ب-م-م).

(2) المقري، **نفح الطيب**، ج 3، سبق ذكره، ص 123.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 126.

(4) J. P. Chrétien, « Esclavage et civilisation », in *Esprit*, n° 1, 1972, p. 117.

(5) إحسان عباس، «أخبار الغناء والمغنين في الأندلس»، في **الأبحاث**، السنة 16، ج 1، 1963، ص 17.

فيلسوفاً حاذقاً وشاعراً مُفلِقاً مع علم التنجيم، وهو أول مَن استنبط بالأندلس صناعة الزجاج من الحجارة، وكان صاحب نيرنجات كثير الاختراع والتوليد، واسع الحيل حتى نسب إليه عمل السحر والكيمياء»[1]، «وصنع الآلة المعروفة بالمنقالة ليعرف الأوقات من غير رسم ومثال واحتال في تطيير جثمانه وكسا نفسه الريش، ومدّ له جناحين وطار في الجو مسافة بعيدة ولكنه لم يحسن الاحتيال في وقوعه فتأذى في مؤخره (. . .) وصنع في بيته هيئة السماء وخيل للناظر فيها النجوم والغيوم والبروق والرعود»[2]. وكان عباس بن فرناس مثالاً للعبد الذي لم تحُل مكانته الاجتماعية دون إبداعه، وقد فرضته اختراعاته على كتب التاريخ وكتب التراجم لتنوعها.

وبالإضافة إلى مساهمة الغلمان الفنية والعلمية ساهم العبيد المجلوبون في سنّ متقدمة إلى أرض الإسلام أو الذين انتقلوا من مكان إلى آخر في إدخال عادات جديدة إلى الثقافة الإسلامية[3] رغم سكوت المصادر عن هذا الجانب، ولولا الإشارات النزرة التي وقفنا عليها في بعض كتب الأدب ما تمكنا من إنجاز هذا العنصر رغم أهميته. فما العادات التي أدخلها العبيد إلى أرض الإسلام وما مدى اختلافها باختلاف الجنسين؟

يعدّ زرياب أبرز هؤلاء الغلمان، فقد أدخل إلى الأندلس عادات جديدة في الحياة اليومية. ومما أخذه عنه الناس تفضيله آنية الزجاج الرفيع على آنية الذهب والفضة، واختياره سفر الأديم[4] لتقديم الطعام فيها على الموائد الخشبية إذ الوضر[5] يزول عن الأديم بأقل مسحة[6].

---

(1) ابن سعيد، **المُغرب في حلى المغرب**، ج 1، سبق ذكره، ص 333.

(2) المقري، **نفح الطيب**، ج 4، سبق ذكره، ص 177.

(3) لن نتحدث في هذا المجال عن اللباس والهيئة والزينة لأننا أشرنا إليها في موضع سابق.

(4) «الأديم: الجلد ما كان، وأديم كل شيء ظاهر جلده». ابن منظور، **لسان العرب**، سبق ذكره، (أ-د-م).

(5) «الوَضَر: وسخ الدسم واللبن». المصدر نفسه، (و-ض-ر).

(6) المقري، **نفح الطيب**، ج 3، سبق ذكره، ص 386. حول تأثير زرياب في أهل الأندلس يمكن الرجوع إلى: المصدر نفسه، ج 3، ص 380-389.

ويظهر تشبث الغلمان بثقافتهم الأصلية أكثر مع العبيد السود الذين فرضوا تقاليدهم في بيئتهم الجديدة، فحافظت مجموعة منهم على عاداتهم الإفريقية من تبخير ورقص وغيرها من الممارسات[1].

ولم تكن ممارسة الطقوس الدينية الدليل الوحيد على رغبة المماليك في تطعيم الثقافة الإسلامية بما عاشوه في محيطهم الأصلي، بل ساهم بعض الغلمان من ناحية أخرى في إدخال لعب جديدة إلى الثقافة الإسلامية يفترض أنهم قد مارسوها سابقاً، وهو ما يكشف حنين العبيد إلى موطنهم الأصلي وإلى طفولتهم وإلى حياتهم قبل الاستعباد. فلعب الزنج والحبش الذكر[2]، والدركلة[3]. وابتدع غلمان الجيوش لعبة «سوق المحمل»، وهي نوع من اللعب بالرمح والسلاح، لعبت به مماليك السلطان المنصور قلاوون، وطوّره المعلمون فيما بعد[4]، واكتفت المصادر بالإشارة إلى ألعاب الذكور دون غيرها لأنهم مارسوها في الفضاء الخارجي المرئي، ولم نعرف في المقابل إن حافظت الجواري أيضاً على

---

(1) «فكانوا يقومون بالاحتفالات الدينية في الشوارع، ويتجولون في المدينة حاملين «الكانون» يضعون فيه البخور يوم الجمعة، ويستقبلون به المصلين (...) وفي كثير من الأحيان يستنجدون بالبوسعدية لإخافة الأطفال الصغار حتى يمتنعوا عن الصراخ وعن البكاء، ومثل ضجيجهم واحتفالاتهم المعلنة ورقصاتهم وسيلة لإزالة الجن وإبعاد العين السيئة تقبّل التونسيون إذن العادات التي فرضها عليهم السود وجعلوها جزءاً من حياتهم العادية». وهذا ما يبيّن أن الغلمان ساهموا في إدخال العادات الثقافية الجديدة إلى المجتمع. محمد الهادي الجويلي، **مجتمعات للذاكرة، مجتمعات للنسيان**، سبق ذكره، ص 50.

(2) لم نجد لها تفسيراً غير كونها: «لعبة يلعب بها الزنج والحبش». ابن منظور، **لسان العرب**، سبق ذكره، (د-ك-ر).

(3) «الدرَكْلَة لعبة يلعب بها الصبيان وقيل هي لعبة للعجم (...) وهي ضرب من الرقص». المصدر نفسه، (د-ر-ك-ل). والشاهد مقتطف من: ابن سيدة، **المخصص**، ج 4، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت، ص 19.

(4) «لعبت مماليك السلطان قلاوون أمام الكسوة بالرمح والسلاح، وأظن أن هذا أول ابتداء سوق المحمل المعهود الآن، فإننا لم نقف فيما مضى على شيء من ذلك مع كثرة التفاتنا إلى هذا المعنى، ولم يكن إذ ذاك على هيئة يومنا هذا وإنما ازداد بحسب اجتهاد المعلمين، كما وقع في غير ذلك من الفنون والملاعيب والعلوم». ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ج 7، سبق ذكره، ص 310.

ألعاب طفولتهن في موطنهن الأصلي لأن المترفات منهن كن محجوزات داخل الحريم.

فقد حملت الجارية المجلوبة التي دخلت قصور الخلفاء والسلاطين معها عاداتها وبقايا حياتها اليومية معها في القصر حالمة بأن تصير أم ولد وتصل إلى عرش الحريم لتحقق أحلامها وتعيد بناء ماضيها في عالمها الصغير. ويبرز لنا هذا مع إيمي دي ريفري أو السلطانة «نخشديل» والدة السلطان محمود الثاني التي استغلت موقعها في الحريم العثماني لتدخل إلى القصر بعضاً من ثقافتها الفرنسية الأصلية، فعلّمت السلطان سليم الثالث (1203-1221هـ) اللغة الفرنسية، حتى أطلق صحيفة ناطقة بها، وسمح لأستاذته بأن تزخرف القصر حسب أسلوب الروكوكو[1]. فساهمت هؤلاء الجواري، على قلتهن في إدخال عادات جديدة لم تعهدها الثقافة الإسلامية من قبل، وقد ساعدتهن في ذلك قدرتهن على التأثير في المقربين إليها من أصحاب السلطة، أي أن تأثيرهن كان من وراء حجاب أساساً. ولم تخرج مساهمتهن إلى كتب الأدب العالم إلا عند ارتباطهن بالساسة، وإن كتب لثقافتهن أن تعرف، فإنما كان ذلك بفضل الرجال الذين رصدوها ونقلوها لا بفضلهن. أما الغلمان فكانوا يتحركون في الفضاء الخارجي، فضاء الرجال بامتياز، وهم الذين نشروا صناعتهم وثقافتهم وألعابهم، ولم يكونوا في الغالب بحاجة إلى وسيط يقدّمها إلى الجمهور، ولهذا كان تأثيرهم أبرز من تأثير الجواري.

---

(1) حسن حسني عبد الوهاب، **ورقات**، ج 3، سبق ذكره، ص 329. وأدخلت إيمي دي ريفري أو السلطانة «نخشديل» والدة السلطان محمود الثاني وجوهاً من الثقافة الفرنسية في القصر العثماني، فعلّمت السلطان سليم الثالث اللغة الفرنسية، فأطلق صحيفة ناطقة بها، وسمح لأستاذته بأن تزخرف القصر بحسب أسلوب الروكوكو. أليف كروتييه، **عالم الحريم خلف الحجاب**، سبق ذكره، ص 163.

• للتعرف على خصائص «الروكوكو» يمكن الرجوع إلى:

P. P. Lacas, article «Rococo», in *Encyclopædia Universalis*, Paris, E. U., 1990, t. 20, pp. 87-103.

خاتمة الباب

لقد اتّضح لنا من خلال بحثنا أن تثقيف الجواري والغلمان ارتبط بعوامل عدة، مثل الجندر والزمان والمكان والطبقة. فما تعلّمه الجواري والغلمان لم يكن مرتبطاً بجنسهم بقدر ما ارتبط بمصلحة الجماعة وبالظروف الاجتماعية والثقافية والتاريخية، فكان هذا الأمر أحد الأسباب الكامنة وراء تعدد الفروقات داخل مؤسسة العبودية.

وتوصلنا خلال بحثنا في هذا الباب إلى أن الآثار التي خلّفها الجواري والغلمان كانت مرتبطة بالتنشئة الاجتماعية التي خضعوا لها والثقافة التي تلقوها، فقد تحكمت «سلطة الضبط» فيما خلّفه الجواري والغلمان من آثار أدبية وعلمية وفنية، وجعلت أدب الجواري مرتبطاً شديد الارتباط بوجود الرجل حبيباً كان أو معلماً أو سيداً، فهو المعلم وهو الموجه وهو محور أشعارها. وكان جلّ أدبهن مرتبطاً بما أرادته الثقافة في الأنثى ومُنِح الغلمان في المقابل مساحة أكبر للإبداع لانفتاحهم على الفضاء الخارجي ولما نشّئوا عليه من صلابة وقوة، فكان أدبهم مرآة عاكسة لما تعلّموه، إلا أن السادة رفضوا في كل الأحوال تحقيق المساواة بين أدب الأحرار وأدب العبيد.

وهذا ما قادنا إلى الحديث عن موقف ممثلي الأدب العالم من الآثار الأدبية والفنية والعلمية التي خلفها الجواري والغلمان، ذلك أن ما صنفوه في هذا الموضوع لم يلقَ في جلّ الحالات اهتماماً إذ لم يبقَ منها سوى بعض العناوين المثبتة في **الفهرست**، وهذا ما دلّ على أن ما صنّفه العبيد لم يلقَ رعاية من أي طرف ولهذا لم يخلّد منه شيء. وأثبت لنا هذا الأمر أن المجتمع لم يكن يعتبر هذه

المصنفات ذات قيمة أدبية جيدة، ولم يكن يساوي بين ما كتبه الأحرار وما كتبه العبيد.

ولكن المؤرخين الأحرار لم يقدروا على إغفال الآثار الثقافية الأخرى التي خلّفها كل من الجواري والغلمان. فمن اللواتي صرن أمهات أولاد من قدرت على تعليم ابنها بعض ما تعلمته في وطنها الأصلي، ومن الغلمان الذين سطع نجمهم من أدخل عادات وتقاليد جديدة على مجتمع إقامته، ومنهم مَن أدخل ألعاب طفولته إلى أرض العرب. ويتضح لنا في هذا الصدد أن هذا التأثير كان مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بـ«تقسيم المكان»، فالأنثى تؤثّر في الفضاء الداخلي الذي تمارس فيه أدوارها، أما آثار العبيد الذكور فهي منتشرة في المجتمع الذي عاشوا فيه، وهو ما يؤكد أنهم تحركوا في الفضاء الخارجي فكانت آثارهم بارزة بشكل أوضح.

وقد تبيّنا إثر دراستنا لآثار الجواري والغلمان أن ما نُظِم فيهم كان ذا علاقة وطيدة بمدى مطابقة الجارية أو الغلام للصفات المقننة الخاصة بالذكر أو الأنثى، أي بمدى «مطابقتهم لجندرهم» ومن الشّعر الذي يمكن إدراجه في خانة «المطابقة للجندر» ما نظمه الشعراء من غزل ورثاء في محظياتهم أو محظيات غيرهم إبرازاً لأنوثتهن ولما خلّفنه من مشاعر في نفوس أصحابهن. فهؤلاء نساء جامعات - بحسب ما توصلنا إليه - لكل ما أرادته الثقافة في الأنثى، ويمكن أن ندمج في هذه الخانة أيضاً ما قيل في غلمان الخدمة من شِعر عدد صفاتهم وكيفية قيامهم بالأدوار المنوطة بعهدتهم على النحو المقبول اجتماعياً.

ولم يهمل الشعراء الجواري والغلمان غير المطابقين لجندرهم لأنهم صُنِعوا تلبية لحاجة نفسية اجتماعية اقتضتها ظروف العصر، فتغزّل هؤلاء بالساقيات اللواتي ظهرن في هيئة غلمان، وبالعبيد الذين برزوا في هيئة إناث وتصرفوا تصرفاتهن، وفي ذلك الغزل، بحسب رأينا، رغبة في التحلل من كل القيود: قيود الدين، والهيبة، والوقار، وتوق إلى التمتع بملذات اقتبسوها من الحضارات التي فُتحت. ومن الشّعر الذي نُظِم في غير المطابقين لجندرهم أيضاً ما قيل في التغيرات الفيزيولوجية التي طرأت على غلمان المتعة، والتي تحسّر فيها الشعراء على انتهاء صلاحية هؤلاء العبيد وعلى عدم قدرتهم على أداء واجبهم على أكمل

وجه. وفي هذا الإطار أيضاً هجا الشعراء الجواري اللواتي لا يوفرن المتعة للرجل والغلمان الذين لا يقومون بما هو منتَظر منهم. ونلمس في هذا الهجاء مدى حرص المجتمع على تنظيم العلاقات داخله ولهذا يعاقب كل مخالف للنظام العام.

وقد احتضنت القصور جلّ إبداعات العبيد وجلّ ما قيل فيهم شِعراً ونثراً، مثلما احتضنت هؤلاء المبدعين الذين كانوا في جلّ الأحوال الأقرب من السيد والأقدر على التأثير فيه وفي قراراته. وهذا ما يشرّع لنا دراسة مساهمة الجواري والغلمان في الحياة السياسية.

الباب الرّابع

مساهمة الجارية والغلام في الحياة السياسيّة

استطاع الجواري والغلمان أن يتركوا بصمة واضحة في الحياة الاجتماعية والثقافية، لأن خضوعهم لنظام الميز بين الجنسين كان متفاوتاً، كما أن من خضع منهم لـ«النمط الاجتماعي الثابت» (Stereotypes) ومَن خالفه استطاع أن ينفذ إلى الكتب مسّجلاً حضوره في المجتمع والثقافة والاقتصاد، بل في السياسة.

وارتبط عالم الجواري والغلمان بالحياة السياسية في الحضارة العربية الإسلامية بمختلف حقبها ارتباطاً وثيقاً نتيجة لعلاقة مجموعة هامة من هذه الفئة بأهل السياسة الذين حرص التاريخ على تسليط مجهره عليهم.

وفي محاولة منا للإلمام بجلّ أوجه حضور هذه الفئة في عالم السياسة، فرّعنا فصول هذا الباب الأخير إلى: **فصل أول** تطرّقنا فيه إلى حياة الجواري والغلمان في القصور، **وفصل ثانٍ** تناولنا فيه دورهم في انحطاط الحياة السياسية بالتحليل، **وفصل ثالث** درسنا فيه الفرق بين «دولة المماليك» و«دولة الجواري».

وسنعتمد المقاربة الجندرية دليلاً يرشدنا إلى مواطن تدخّل الثقافة في تشكيل مساهمة كل من الجارية والغلام في الحياة السياسية وأوجه حضورهم فيها. وسنوظف المقاربة التاريخية أيضاً لتبيّن مدى اختلاف مشاركة الجواري في عالم السياسة عن مشاركة الغلمان باختلاف الزمان.

وسنستهل بحثنا بدراسة «حياة الجواري والغلمان في القصور» من حيث وظائف كل منهما وموقعهما في حياة الساسة، ومن حيث تأثير كل من الجارية والغلام في الحياة السياسية.

الفصل الأوّل

حياة الجواري والغلمان في القصور

مدار هذا الفصل حول الوظائف التي اضطلع بها الجواري والغلمان في القصور، ومدى اختلافها باختلاف الحقب التاريخية **أولاً** وباختلاف الجنسين **ثانياً**، وسنحاول بالتوازي مع هذا المبحث تبيُّن مدى استغلال العبيد بجنسيهما لوظائفهما من أجل التأثير في رجل السياسة.

I – حياة الجواري في القصور

سبق وتبيّنا تهجين العرب الأوائل للإماء ولأبنائهن تقديساً منهم للعروبة الخالصة، فافتخروا بانحدارهم من حرائر متأصّلات: (السريع)

أما الإماءُ فَلا يَدْعونَني وَلَدا — إذا تُحدث عَن نَقْضي وَأَمْراري[1]

وأعلن بعضهم تفضيله الحرائر عن القيان: (الخفيف)

لَيْسَ عِشْقُ الإِماءِ مِنْ شَكْلِ مِثْلِي — إنـمَـا يَـعْـشَـقُ الإمـاءَ الـعَـبيـدُ
صِـل إذا مـا وَصِـلـتَ حُـرة قَـومٍ — قَـدْ حَـمـاهـا آباؤُهـا وَالـجُـدودُ[2]

---

(1) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 24، سبق ذكره، ص 308، ورد البيت ذاته بصياغة أخرى في كتاب سيبويه (ت 180هـ): (السريع)

أمـا الإمـاءُ فَـلَا يَـدْعـونَـنـي وَلَـدا — إذا تَـرامَـى بَـنـو الإمـوانِ بـالـعـارِ

سيبويه، **الكتاب**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج 3، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1992، ص 402.

(2) الموشى، **الوشاء**، سبق ذكره، ص 154.

وعرف بنو أمية بعصبية تجاه العنصر الوافد على المجتمع العربي. فقد شعر الأمويون بالخَطر يتهدد عروبتهم باختلاطهم الواسع بالأمم الأخرى، وساسوا الناس سياسة قائمة على بثّ العصبية في نفوس بني جنسهم، ما جعل هؤلاء العرب ينظرون إلى الجواري وإلى أبنائهن نظرة احتقار ومهانة[1]، فقد استنكروا الهجنة في الجيل الجديد ولو كان الهجين ابن خليفة[2]. واستمرت هذه النظرة إلى أبناء السراري «حتى نشأ فيهم علي بن الحسين (61هـ) والقاسم بن محمد (ت 107هـ) وسالم بن عبد الله (ت 106هـ)، ففاقوا أهل المدينة فقهاً وعلماً وورعاً، حتى رغب الناس في السراري»[3]. وهكذا تغير الموقف من أبنائهن، فصاروا رمز الشجاعة: (الطويل)

وَكَمْ قَدْ تَرَى فينا مِنِ ابْنِ سَبِيةٍ إذا لَقِيَ الأَبْطالَ يَطْعَنُهُم شَزْرَا
وَيَأْخُذُ رَيانَ الطعانِ بِكَفِهِ فَيُورِدُهَا بيضاً وَيُصْدِرُهَا حُمْرَا[4]

ودخلت الجواري قصور الخلفاء بعدما دخلن خدور أعيان المجتمع، ومع هذا أصرّ الأمويون على قصر الخلافة على أبناء الحرائر[5] تحسباً من أن تكون تولية أبناء الإماء علامة سقوط دولتهم وأفول ملكهم[6].

---

(1) قال عمرو العبدي: (الطويل)
وَهَلْ يَسْتَوي المَرْآنِ هَذا ابْنُ حُرةٍ وَهَذَا ابْنُ حُرةٍ ظَهْرُها مُتَشَرِكُ
الأبشيهي، **المستطرف**، ج 2، سبق ذكره، ص 62. الأصفهاني، **الأغاني**، ج 2، سبق ذكره، ص 522، 131.

(2) فاطمة تجور، **المرأة في الشعر الأموي**، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000، ص 53.

(3) ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج 6، سبق ذكره، ص 131.

(4) الأبشيهي، **المستطرف**، ج 2، سبق ذكره، ص 62،

(5) ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج 6، سبق ذكره، ص 133.

(6) قال الأصمعي: «كانت بنو أمية لا تبايع لبني الأمهات، فكان الناس يرَوْنَ أن ذلك لاستهانة بهم، ولم يكن كذلك، ولكنهم كانوا يرَوْنَ أن زوال ملكهم على يد ابن أم ولد». ابن عبد ربه، المصدر نفسه، ج6، ص134. وشاءت الصدف أن يكون كل خلفاء بني أمية من أبناء الحرائر ما عدا آخر ثلاثة منهم. أبو الفدا، **التبر المسبوك في تواريخ الملوك**، تحقيق محمد زينهم محمد عزب، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد، د.ت، ص 17.

ولئن كان تأثير أمهات الأولاد في دولة بني أمية مرفوضاً أو مستهجناً، فإن تأثير الحظايا كان بارزاً رغم تضييق الخلفاء الخناق على الأمراء في هذا المجال. فقد استنكر سليمان بن عبد الملك (96-99هـ) شراء أخيه اليزيد جاريته حبابة بأربعة آلاف دينار، وهدده بالحَجْر[1].

ولكن يزيد أبى الهزيمة، ولم تكتمل فرحته بالخلافة حتى اشترى سلامة وحبابة المذكورة[2]. وكان شراء حبابة «كيداً نسائياً»، إذ تيقنت سعدة زوجة يزيد بن عبد الملك أنه لا بدّ طالبها ومشتريها، فاشترتها وقدّمتها له هدية عسى أن تضمن ولاية العهد لابنها[3]. وأدركت حبابة مكانتها عند يزيد فاستغلت أسلحتها «الأنثوية» لتجعله سلاحها الذي تواجه به كل من يزعجها[4]، بل قرّبت معارفها من الخلافة لينوبهم بعض ما تمتعت به وتوسطت لمن قصدها في شأن لدى الخليفة[5].

وبلَغ حُب يزيد حبابة حدّاً جعله يضيع شؤون الدولة من أجلها، بل كانت تريد أن تخرجه من «جنة الخلافة» لتنزله أرضها. وكانت الفائزةَ في المنافسة التي دارت بينها وبين أخيه مسلمة (120هـ) الذي لامه على تضييع شؤون الدولة في مناسبتين، فقد قال مسلمة ليزيد بعدما خلا مع حبابة: «ضيعت حوائج الناس واحتجبت عنهم، أترى هذا مستقيماً لك؟!، وهي تسمع مقالته، فغنت لمّا خرج: «ألا لا تلمه اليوم أن يتلبدا»، فطرب يزيد، وقال: «قاتلكِ الله أبيتِ إلا أن تردِيني إليكِ،

---

(1) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 15، سبق ذكره، ص 86.

(2) «ما تقر عيني بما أوتيت من الخلافة حتى أشتري سلامة وحبابة، فأرسِل فاشترِيَا له». المصدر نفسه، ج 15، ص 85.

(3) «فلما حصلت عندها قالت له: «هل بقي عليك من الدنيا شيء لم تنله؟»، قال: «نعم، العالية»، قالت: «هذه هي، وهي لك»، فسمّاها حبابة، وعظُم قدر سعدة عنده، ويقال إنها أخذت عليها قبل أن تهَبَها له أن توطئ لابنها عنده في ولاية العهد». المصدر نفسه، ج 15، ص 87.

(4) غضبت من أخ سعدة فلم يعلم بشيء حتى بعث إليه يزيد الأعوان، فاقتلعوا فسطاطه وقلَعوا أطنابه وقال له رسل حبابة: «هذا ما صنعت بنفسك». المصدر نفسه، ج 15، ص 84.

(5) «خرج الأحوص من السجن بفضل الشّعر الذي دسّه حبابة لتغني به». المصدر نفسه، ج 4، ص 427-428.

وعاد إلى ما كان عليه»[1]. فانتصرت الأنثى بسلاحي الجمال والغناء على صوت العقل والضمير، ولكن مسلمة لم يستسلم، وخاطبه مرة أخرى قائلاً: «تركت الطهور وشهود الجمعة الجامعة، وقَعدت في منزلك مع هذه الإماء!» وبلغ ذلك حبابة وسلامة فقالتا للأحوص: «قُل في هذا شعراً»، فقال: (الطويل)

وَمَا الْعَيْشُ إلا مَا تَلِذ وَتَشْتَهِي   وَإِنْ لامَ فِيهِ ذُو الشنانِ وَفَندَا

(. . .)

إذا كُنْتَ عِزْهاةً عَنِ اللهو وَالصبَا   فَكُنْ حَجَرًا مِنْ يابِسِ الصخْرِ جُلْمُدَا

فغنّتا يزيد فيه، ولما فرغتا ضرب بخيزرانته الأرض، وقال: «صدقتما، فعلى مسلمة لعنة الله وعلى ما جاء به»[2]، فتنجح المرأة في دفعه إلى ترك الصلاة وتجعله يقتنع بمعاصيه، بل يلعن الدعوة إلى تطبيق شعائر الدين والداعي إليها. وقيل إنه «تطاول» على الصلاة يوم سكر وانتهى من معاشرة جارية عند الأذان، فحلف ألا يصلي بالناس غيرها فتلثمت وصلّت بالناس»[3]. وستخرج النساء الوليد بن يزيد بن عبد الملك أيضاً من دائرة الإيمان بعد أن جعلن والده يهجر الصلاة والخلافة، فأثِر عن الابن كونه «منهمكاً في اللهو والشراب وسماع الغناء فظهر ذلك من أمره فقُتِل»[4]، وقبل أن يُقتَل نبّه غيره قائلاً: «المحبة والغناء تزيد في الشهوة وتهدم المروءة وتنوب عن الخمر وتفعل ما يفعله السكر، فإن كنتم لا بدّ فاعلين فجنبوه النساء، فإن الغناء رقية الزنا، وإني لأقول ذلك على أنه أحب إلي من كل لذة وأشهى إلى نفسي من الماء إلى ذي الغلة، ولكن الحقّ أحق أن يتبع»[5]. وقد أفقده حُب القيان صوابه إلى حدّ جعله يقترب من الكفر، ومما اشتهر عنه أنه أيضاً فتح المصحف «فخرج ﴿وَٱسْتَفْتَحُواْ وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ

(1) المصدر نفسه، ج 15، ص 91.

(2) المصدر نفسه، ج 15، ص 91.

(3) المصدر نفسه، ج 7، ص 36.

(4) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، تحقيق خيري سعيد، ج 4، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د.ت، ص 298.

(5) المصدر نفسه، ج 4، ص 492.

عَنِيدٍ﴾[1]، فألقاه، ورماه بالسهام، وقال: (الوافر)

تُهَدِّدُنِي بِجَبَّارٍ عَنِيدٍ ... فَهَا أَنَا ذَا جَبَّارٌ عَنِيدُ
إذَا مَا جِئْتَ رَبَّكَ يَومَ حَشْرٍ ... فَقُلْ يَا رَبِّ مَزَّقَنِي الْوَلِيدُ»[2]

وكان الوليد بن يزيد قد عرف عند قومه بحبه لصَدوف، فاتّخذها أحدهم وسيلة لقضاء حاجته من الوليد - حينما برم منه لألمه من هجران صَدوف له - فقال: (الكامل)

لَا تَقْعُدَن تَلُومُ نَفْسَكَ دائِماً ... فِيهَا وَأَنْتَ بِحُبِهَا مَشْغوفُ
إن الْقَطِيعَةَ لَا يَقُومُ لِمِثْلِهَا ... إلا الْقَوِي وَمَنْ يُحِب ضَعِيفُ
الْحُب أَمْلَكُ بِالفَتَى مِنْ نَفْسِهِ ... وَالذلّ فِيهِ مَسْلَكٌ مَأْلُوفُ[3]

ولم يغضب الخليفة لنعته بالضعف والذلّ رغم أنها صفات تفارق الذكورة وتقربه من الأنوثة، بل ضحك وجعل ذلك سبباً لصلحها وأمر بقضاء حوائج القرشي كلها.

وكان يزيد وابنه الوليد من أشهر من عُرفا بحُب القيان في الدولة الأموية، حتى أن الوليد عيّر بذلك في مجلس هشام بن عبد الملك حين سأله العباس بن الوليد «كيف حبك يا وليد للروميات فإن أباك كان بهن شغوفاً؟» قال: «إني لَأحبهن، وكيف لا أحبهن ولا تزال الواحدة منهن قد جاءت بالهجين مثلك»[4]. وهذا ما يبرز تذبذب موقف الأمويين من الجواري، فهم لم يتخلوا عن نظرة الاحتقار التي نشّئوا عليها، ولكنهم لم يقدروا على مقاومة المحظيات نتيجة كثرة الإغراءات.

وإن تتبعنا الأساليب التي اعتمدتها كل من حبابة، وسلامة، وصَدوف، في جذب السيد إليهن لتبيّنا أن الهيئة كانت السلاح الأساسي الذي اعتمدته المحظية

---

(1) **القرآن**، إبراهيم: 14/ 15.
(2) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج 4، سبق ذكره، ص 292.
(3) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 7، سبق ذكره، ص 34.
(4) المصدر نفسه، ج 7، ص 7.

في التأثير على سيدها، وبخاصة أن العصر الأموي عرف بداية احتراف صناعة الجواري، فكل من سلامة وحبابة كانتا تلميذتين لجميلة[1] وبدأتا بتلقي المعارف التي تفتنان بها الرجل، وتعلّمتا أيضاً كيفية كسب قلب الرجل بأساليب أنثوية بالأساس، مثل الوصل، والهجر، والدموع، والدلال، وغيرها، فانقلبت الآية، وصارتا الحاكمتين وأصبح الحاكم في شؤون الخلافة محكوماً يطيعهما ويلبي رغبتهما. وأمام أنوثتهما الفائقة تضيع مميزات السيد الذكورية من قوة، وعزّ، وحكم، وبروز، ويصير محكوماً فيه لا حاكماً، بل صارت مثيلات هاتين الجاريتين المصدرات الحقيقيات للأحكام التي يتخذها الخليفة، وصار هو الناطق والمنفذ لهذه الأحكام فحسب.

وكانت الجارية في قصور الدولة الأموية حاضرة بوصفها حبيبة أساساً، ولم يرد، فيما اطّلعنا عليه من مصادر، ذكر أدوار ووظائف أخرى للجواري على خلاف الدولة العباسية التي عجّت بالجواري «المحظيات» وبالجواري الخادمات. فإلى أي مدى اختلفت حياة الجواري العباسيات في القصور عن حياة الأمويات؟

الملاحظ أن حضور الجواري في العصر العباسي مرّ بمرحلتين أساسيتين، فاتبع الخليفتان الأولان أسلافهما في النظرة إلى القيان[2]، بينما بالغ البقية في اتّخاذهن وفتحوا لهن باب التدخّل في الحياة السياسية على مصراعيه.

وكان أبو جعفر المنصور مذبذباً في موقفه من الجواري، فوبخ عبد الله بن مصعب عندما أنشده: (السريع)

أَراحِـلٌ أَنـتَ أَبـا جَـعْـفَـرَا قَبْلَ أن تَسْمَعَ مِنْ بَضْبَضا[3]

وكانت زوجة هذا الخليفة قد اشترطت عليه ألا يتزوج ولا يتسرّى إلا بأمرها،

---

(1) «قالت سلامة لحبابة: أنسيت قول جميلة لكِ: «خذي أحكام ما أطارحك إياه من سلامة، فلن تزالي بخير ما بقيتُ لك وما دام أمركما مؤتلفاً»»، المصدر نفسه، ج 15، ص 96.

(2) سنتخذ المنصور أنموذجاً ممثلاً للخليفتين الأولين، لأننا لم نجد في كتب التاريخ ما يبيّن لنا علاقة السفاح (132-136هـ) بالجواري، ولهذا لا نستطيع الإقرار بامتلاكه لهن ولا النفي بعدمه.

(3) المصدر نفسه، ج 15، ص 23.

وكان قد ابتاع جاريته أم علي، وجعلها قيّمة في داره على أم موسى وأولادها، فحظيت عندها، وسألته التسرّي بها لما رأت من فضلها[1]، وهذا ما يبيّن أن الجاريةَ كانت مفعولاً بها، ولم تتح لها الفرصة لاستعمال الإغراء حتى تحتل مكانة عند هذا الخليفة. وكان المنصور يضيّق الحصار على أبنائه فيما يخص التسرّي، حتى أن المهدي اشترى مكنونة وقيل بصبص سراً عن أبيه[2].

ولكن التشدد في هذا الموضوع لا يعني رفض أبي جعفر لـ«مبدأ» التسرّي رفضاً باتاً، إذ كان في حالة كبت وصراع نفسي وخفي مع زوجته، ذلك أنه «شرط لأم موسى الحميرية أن لا يتزوج عليها وأن لا يتسرّى، وكتبت عليه بذلك كتاباً أكدته وأشهدت عليه بذلك، فبقي مدة عشر سنين في سلطانه يكتب إلى الفقيه بعد الفقيه من أهل الحجاز وأهل العراق. وجهد في أن يفتيه أحدهم في التزويج وابتياع السراري. وكانت أم موسى إذا علمت مكانه بادرته وأرسلت إليه بمال، فإذا عرض عليه المنصور الكُتب لم يفتِه حتى ماتت بعد عشر سنين من سلطانه (. . .) فأهديت إليه مئة بكر»[3]. هو إذن صراع بين كبرياء رجل يريد إثبات فحولته بتعديد الجواري، ويرغب في تأكيد قدرته على عدم خضوعه لأنثى، وبين سعي امرأة إلى الحفاظ على استقلاليتها في حياة زوجها، ولكن عصرها لا يؤمن بهذه الاستقلالية بل يعتبرها عيباً وضعفاً في شخصية الرجل، ويتجلّى ذلك أساساً في نتيجة هذا «الصراع»، فما إن ماتت الزوجة حتى «أهديت إلى الخليفة مئة بكر»، ونرى في هذا رسالة ضمنية من المُهدِي: «لقد عانيت طويلاً من الكبت فأثبت فحولتك الآن مع هؤلاء الأبكار». وجازت أم موسى زوجها على صبره، فأوقفت الضيعة التي أقطعها إياها على المولدات الإناث دون الذكور، فهي إذن محبطة، بحسب رأينا، بنفسية بعلها وبتوقه إلى التسرّي. ومن هنا يمكن أن نقرأ تشدده مع ابنه فيما يتعلق بشراء الجواري على أنه ردة فعل ناتجة عن الكبت الذي عاشه لا

---

(1) ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج 5، سبق ذكره، ص 103.
(2) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 15، سبق ذكره، ص 22.
(3) الجاحظ، **المحاسن والأضداد**، سبق ذكره، ص 192.

رفضاً لمبدأ التسرّي في حدّ ذاته، وبخاصة أنه هو الذي بعث لابنه الخيزران قائلاً: «تصلح للولد»[1].

وبتحليلنا لموقف المنصور من الجواري نتبيّن أنه رأي مطابق للعلاقة التي سنتها الثقافة بين الرجل والمرأة، فالرجل هو الفحل الذي يحلم بالإيلاج الأبدي[2]، والجارية هي أداة إثبات الفحولة من ناحية، والوعاء الذي يضع فيه منيه لإنجاب الأبناء من ناحية أخرى: (البسيط)

لَا تَشْتُمَن اِمْرأً مِنْ أَنْ تَكونَ لَهُ أُم مِنَ الروم أَوْ سَوْداءُ عَجْماءُ
فَإِنما أُمهاتُ الْقَوْمِ أَوْعِيَةٌ مُسْتَوْدَعاتٌ وَلِلْأَحسابِ آباءُ[3]

وستكون الخيزران التي أهداها المنصور لابنه أول جارية عباسية تحتل مكانة بارزة في كتب التاريخ من خلال تسيير شؤون الدولة في عهد زوجها وابنيها.

وقد امتلكت الخيزران العديد من القدرات التي تنسب اجتماعياً إلى الأنثى من كذب واستغلال لوظيفتها البيولوجية «الإنجاب» من أجل الوصول إلى هدفها، فالثقافة مكّنت من تنجب الذكور من احتلال مكانة بارزة في قلب السيد، فاستفادت الخيزران من ارتباطها بالخليفة، بخاصة بعد إنجابها لوليي عهد. وبدأت أم موسى بتفجير قدراتها من لحظة دخولها قصر الخليفة[4]، فأوهمته بأن لا أهل لها ولا سند ليهديها لابنه باعتبارها تصلح للولد. ولم تخبر سيدها بأهلها إلا بعدما ولدت موسى وهارون، فأحضرهم وأكرمهم، وضمنت الخيزران - لما صارت أم وليي عهد - الحرية، وقال لها سيدها: «قد ولدتِ رجلين وقد بايعت لهما، وما أحب أن تبقَي أمة وأحب أن أعتقَك وتخرجي إلى مكّة وتقدمي فأتزوجك»[5].

وكانت الخيزران، بحسب ما تلح عليه المصادر، مستبدة بالأمر والنهي في

---

(1) الجاحظ، **المحاسن والأضداد**، سبق ذكره، ص 192.
(2) عزيز العظمة، «سنفونية الملذات»، سبق ذكره، ص 29.
(3) ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج 6، سبق ذكره، ص 132.
(4) الجاحظ، **المحاسن والأضداد**، سبق ذكره، ص 193.
(5) المصدر نفسه، ص 193.

عهد زوجها وأبنائها[1]، فكانت تكلّمهم في حوائج الناس، وتتدخّل في التوليات والخِلَع والهبات وغيرها[2]، ويبدو أنها نجحت في ذلك إلى حدّ بعيد مع المهدي ومع الرشيد، لكنها واجهت معارضة مستمرة من موسى الذي رأى في تصرفاتها تحدياً للنُظم التي سنتها الثقافة، فنهرها قائلاً: «لا تخرجي من خَفَر الكفاية إلى بذاذة التبذل، فإنه ليس من قدر النساء الاعتراض في أمر الملك، وعليك بصلاتك وتسبيحك وتبتلكِ ولكِ بعد هذا طاعة مثلك فيما يجب لكِ»[3]، وقال لها موبخاً: "ما هذه المواكب التي تغدو وتروح إلى بابك في كل يوم، أما لكِ مغزل يشغلك أو مصحف يذكرك أو بيت يصونك! إياك ثم إياك ما فتحت بابك لذمي أو ملي (. . .) فانصرفَت ما تعقل ما تطأ (. . .) وكانت تريد أن تغلب على أمره كما غلبت على أمر المهدي فكان يمنعها من ذلك، ويقول: «ما للنساء والكلام في أمر الرجال»[4].

فغضب موسى كان بسبب تدخّل أمه في شؤون الرجال. فنجد في خطابه توزيعاً للأدوار، فالملك للرجال والصلاة والتسبيح والتبتل والنسيج للنساء، مثلما نجد تقسيماً للأماكن، فالداخل هو المكان الذي يجب على المرأة ملازمته، والخارج هو المكان الذي يقضي فيه الرجل شؤونه وعلى المرأة ألا تتجاوز الحدود بين الفضاءين. وقد حارب موسى كل محاولات أمه لتخطي هذه الحدود، مصرّاً على الفصل التام بين ما هو ذكوري وما هو أنثوي «ما للنساء والكلام في أمر

(1) «الجارية التي تخطط لتسيير شؤون الدولة عليها أن تتمكن من دقائق الأمور بمجرد ارتباطها بالسيد»

F. Cosandey, « Puissance maternelle et pouvoir politique. La régence des reines mères », in *CLIO*, 21/2005 (en ligne : http:// clio.revue.org/document 1447. Mis en ligne le 01/06/2007).

(2) «كانت الخيزران في أول خلافة موسى تسلك به مسلك أبيه من قبله في الاستبداد بالأمر والنهي»، الطبري، **التاريخ**، ج 8، سبق ذكره، ص 205. ودعا الرشيد الفضل بن الربيع (ت 208هـ) عند وفاة الخيزران، وقال له: «إني لأهم لك من الليل بالشيء من التولية وغيرها فتمنعني أمي فأطيع أمرها». المصدر نفسه، ج 8، ص 238.

(3) المصدر نفسه، ج 8، ص 205.

(4) المصدر نفسه، ج 8، ص 206-207.

الرجال»، وأسند إلى الالتزام بكل ما هو أنثوي صفات ذات شحنة إيجابية، فلزوم البيت خَفَر والخروج منه بذاذة وتبذّل.

ولكن الخيزران غضبت غضباً شديداً ولم تمتثل لأوامر ابنها، فاضطر إلى منع الرجال من قَصدها، وخاطبهم معتمداً «حجة السائد»، والسائد في الثقافة العربية هو ضرورة الفصل بين الرجال والنساء إذ تقتضي السنّة الثقافية ألا يتذاكر الرجال سيرة امرأة لئلا يسيئوا إلى ابنها، لأن الرجل هو الذي ينبغي أن يبرز بفعله وقوله وسيرته لا المرأة، فقال موسى لقواده: «أيكم يحب أن يتحدث الرجال بخبر أمه فيقولون: «فعلَت أم فلان»، و«صنعت أم فلان»، و«قالت أم فلان»؟، قالوا: «ما أحد منا يحب ذلك»، قال: «فما بال الرجال يأتون أمي فيتحدثون بحديثها!» فلما سمعوا ذلك انقطعوا عنها البتة، فشقّ ذلك عليها، فاعتزلته وحلفت ألا تكلّمه، فما دخلت عليه حتى حضرته الوفاة»[1].

فقد تفطّن موسى إلى أنه لا يمكن الحدّ من سلطة أمه «الجارية الأصل»، ومن تدخّلها في شؤون السياسة إلا بالاستعانة بالرجال «ذوي العقول الكاملة». ولم يقف الصراع بين موسى والخيزران على السلطة عند هذا الحدّ، إذ يبدو أن الخليفة قد ضاق ذرعاً بردة فعل أمه، فسعى إلى قتلها بالسم لولا فطنتها، ففكرت في قتله[2] لأنه كسر شوكتها **أولاً**، ولأنه سعى إلى خلع أخيه هارون الابن البار الذي سيعيد أمه إلى العرش **ثانياً**، رغم أنه عرش داخلي يكاد لا يتجاوز أبواب الحريم[3]. وصدق حدس الخيزران «فكانت المستولية على أمر الرشيد وتدبير الخلافة إلى أن هلكت»[4]. والمحلل لما ذكره المؤرخون من تدخّل الخيزران في أمور الحكم يتبيّن أنه إشارات عامة لم يخصص منها إلا طلب هذه الجارية من

(1) الطبري، **التاريخ**، ج 8، سبق ذكره، ص 206-207.

(2) المصدر نفسه، ج 8، ص 205-206. وسنعود إلى وسائل قتل الجواري في موضع لاحق.

(3) «ستظلّ حياة الخيزران السياسية موسومة حتى النهاية بالمصير القدري لحياة الحريم، حيث ستبقى قوتها في الخفاء مشكّلة إشعاعاً لسلطة الآخرين». فاطمة المرنيسي، **سلطانات منسيات**، ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل، نشر الفنك، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2000، ص 78.

(4) الطبري، **التاريخ**، ج 8، سبق ذكره، ص 212.

ابنها موسى أن يولي خاله «الغطريف» اليمن[1]. فيما وردت بقية العلامات الدالة على تدخلها في شؤون الحكم سطحية، بل في لمحات عابرة في أحيان كثيرة مقابل التوسع في ذكر أمور الرجال والتدقيق في تفصيلاتها. وهذا ما يبرز أن المؤرخ رافض لتدخّل النساء بعامة والجواري بخاصة في شؤون الحكم، ولكن حضورهن الفعال في القصر هو الذي فرض نفسه ولو في لمحات في كتب الثقافة العالمة.

ومن جواري الرشيد اللواتي أثرن في المجال السياسي، وإن بطريقة غير مباشرة، «ماردة أم المعتصم» التي كان الرشيد «يكنّ لها حباً كبيراً ويجد بها وجداً شديداً»[2]. فقد أثرت هذه الجارية في ابنها، فكان يتشبّه بملوك العجم ويمشي مشيهم، ويجنّد غلماناً من جنسهم، ففاق عدد غلمانه الأتراك عشرة آلاف جندي، كساهم أحلى أنواع الملابس المذهبة، وأطلق لهم العنان ليتصرفوا بما يحلو لهم إلى أن هدده الناس بسهام الأسحار، فبنى مدينة سامراء مسكناً لغلمانه واتّقاء لغضب الشعب[3]. وقد وجد المعتصم في أمه أسوة فتشبّه بـ«أخواله» واعتمد عليهم في حروبه وفي حلّ مشاكله السياسية. وما هذا، في نظرنا، إلا تكريم للأم وإعادتها ولو رمزياً إلى الوطن الذي اجتثت منه في صغرها، فهو تأثير خفي لا يتجاوز جدران الحريم، وقد يعود هذا التأثير إلى زمن التنشئة السابق لفصل الطفل عن أمه ليلتحق بعالم الرجال، لكن كان له أثر عميق في التراث الإسلامي بعامة مثلما سنفصّله في موضع لاحق. فالتخفي خاصية أنثوية صرفة، ولكن استطاعت ماردة من خلاله أن تؤثر في التاريخ بعامة.

ولئن كانت هذه الجارية قد ذكرت في المصنفات في إشارات عابرة، فإن أم المقتدر احتلت مكانة بارزة في المدونة الأدبية والتاريخية لاتخاذها القهرمانة «ثُمَل» المتقدمة في السن سلاحاً تحقق به أهدافها. فكانت يدها التي عاقبت بها من

---

(1) الطبري، **التاريخ**، ج 8، سبق ذكره، ص 222.

(2) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 5، سبق ذكره، ص 160.

(3) السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، دار الجيل، بيروت، 2003، ص 316-317.

يحاول منازعة ابنها على العرش، فما إن صاهرت أم موسى ابن المتوكل حتى شعرت أم المقتدر بالخطر يهدد ابنها، واستعانت بقهرمانتها المشهورة بالشرّ وقساوة القلب لتردع غريمتها ومن تَبِعها، فبسطت فيهم العذاب واستخرجت منهم الأموال والجواهر[1]. ولم تقتصر صلاحيات ثمل عند هذا الحدّ، فقد أمرتها سيدتها أن تجلس بالتربة التي بنتها بالرصافة للمظالم وتنظر في رقاع الناس في كل يوم جمعة، فكانت ثمل المذكورة تجلس للقضاء ويحضر الفقهاء والقضاة والأعيان وتبرز التواقيع وعليها خطّ أم المقتدر[2].

وقد استغلت شغب صغر سنّ ابنها لتدبير شؤون الدولة، شأن جلّ أمهات الأولاد الصغار الذين تولوا الحكم[3]، لكنها احتالت لتتمكن من تحقيق هدفها دون الخروج من الفضاء الأنثوي، فقد رخّص رجال الدين للقواعد من النساء أن يرتدن الفضاء الخارجي وأن يتعاملن مع الرجال. وقد اختارت أم المقتدر قهرمانة «شريرة قاسية القلب» مفتقرة إلى الصفات الأنوثية المنشودة لكي لا يتحرّج الفقهاء والقضاة والأعيان من التعامل معها. فاستطاعت «شغب» من ثم تسيير أمور الدولة، والاطّلاع على رقاع الناس وعلى مضامينهم، وأن تبرز التواقيع وعليها خطها دون أن تخترق الفضاء الخارجي. ولكن هذا لا يعني أنها كسبت ودّ أصحاب السلطة، بل إن خلع ابنها مرتين وإعادته إلى الحكم كان في إطار صراع خفي بينها وبين أمهات أولاد زوجها من جهة[4]، وبين الرافضين لسلطتها من جهة ثانية[5]. وقد عبّر هؤلاء صراحة عن رفضهم الخضوع لسلطة المرأة، وأعلنوا هذا

---

(1) ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ج 3، سبق ذكره، ص 205.

(2) زكريا التوكبجي، «أمهات الخلفاء من الجواري الأتراك»، في: *R.A.A.D*, XLVII/3, 1972.

(3) F. Cosandey, « Puissance maternelle et pouvoir politique. La régence des reines mères ».

(4) وبخاصة أن القاهر (320-322هـ) هو الذي تولّى الخلافة عند خلع أخيه المقتدر. ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج 7، سبق ذكره، ص 54.
حول صراع أمهات الأولاد من أجل تولية أبنائهن يمكن الرجوع إلى: F. Cosandey, ibid.

(5) «كتب مؤنس إلى المقتدر رقعة يذكر فيها أن الجيش عاتب منكر للسرف فيما يُطلَق باسم الخدم والحرم من الأموال والضياع ولدخولهم في الرأي وتدبير المملكة، ويطالبون بإخراجهم من الدار وأخذ ما في أيديهم من الأموال والأملاك وإخراج هارون بن غريب =

بعد قتل الخليفة المذكور: «بعد الكدّ والتعب استرحنا من خليفة له أم وخالة (...) والله لا نرضى إلا برجل كامل يدبّر نفسه ويدبّرنا»[1]. اعتبر الرجال إذن تدخّل الأم بخاصة والجواري بعامة في شؤون الدولة خللاً في شخصية الخليفة الذي عدّ ذكراً عاجزاً عن تحمل مسؤولية نفسه ومسؤولية الآخرين، ولم ينفصل عن أمه ولذا لا يجب أن يتولى أمر المسلمين. تدخلت سلطة الضبط للحدّ من تدخّل جواري القصور وبخاصة الحظايا وأمهات الأولاد للتخفيف من طاعة الابن لأمه فيما يخص سياسة البلاد.

وبالإضافة إلى هذين الصنفين من الجواري، احتلت القيان أيضاً مكانة بارزة في حياة رجل السياسة في العصر العباسي نظراً إلى ولع الخاصة وأصحاب القدرة والنفوذ بهن. وقد عرفن كيف يستعملن المجالس باعتبارها فضاء وسطاً بين الفضاءين الخاص والعام، المؤنث والمذكر يتدخلن في الحياة السياسية، فالنقاش الثقافي إذا ما اقترن بالجمال والعاطفة يمكن أن يفسح المجال واسعاً للقينة كي تؤثّر في عالم السياسة[2]. ولهذا السبب استعمل البعض القيان جواسيس ينقلن لهم ما يقع داخل أسوار هذا الحصن الحصين، مثلما فعل علي بن هشام الذي أحس من المأمون تغيراً فأهداه «صرف» وطلب منها أن تكتب إليه بنوايا المأمون، ولمّا عرفت الخبر أرسلت إليه تحذّره من رغبة الخليفة في قتله في رقعة لم تكتب فيها شيئاً غير «يا موسى، يا موسى»، ومن سوء حظهما أن المأمون تفطّن إلى الرسالة وعرف مضمونها[3]. ولا شكّ أن من القيان مَن تجسست على مالكها الجديد

= (ت 322هـ) من الدار». ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج 7، سبق ذكره، ص54. ولمّا «دخل مؤنس والجيش دار الخلافة أخرج المقتدر ووالدته وخالته وخواص جواريه وأولاده من دار الخلافة». المصدر نفسه، ج 7، ص 54 -55.

(1) المصدر نفسه، ج 7، ص 78.

(2) C. Guionnet, E. Neveu, *Féminins/Masculins: Sociologie du genre*, p. 187.

(3) «قال المأمون لجلسائه: «أيكم يعلم لمن هذه الرقعة؟»، فكلهم قال: «لا أدري»، قال: «هذه كتبت من قصري تخوف هذا الرجل بادرتي، أراد كاتبها قول الله تعالى: ﴿يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّ ٱلْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ﴾ القصص: 28/ 20، ثم حذف إخفاء وكرر توكيداً»، فبحث عن أمر الرقعة فإذا هي لصرف». ابن بسام، **الذخيرة**، ج 1، سبق ذكره، ص 467.

لفائدة سيدها الأصلي، إلا أن المؤرخين قلّما سلّطوا مجهرهم عليهن، بل إنهم لم يسلّطوا الضوء على «صرف» إلا لطرافة إجابتها ولحيلتها في إيصال المعلومة لسيدها ولأن المأمون اكتشف سرّها وكان أسرع بديهة منها.

ومن مظاهر انتصار الخليفة على القيان رفضه البقاء مع جارية جميلة عند النفير إلى الجهاد[1]. فهي الأنثى التي تغوي الرجل وتمنعه من القيام بواجباته والتي تجعله ممزقاً بين تلبية نداء الواجب والالتحاق بصفوف الرجال الذين لا يخضعون لأية سلطة أنثوية وبين تلبية صوت الشهوة وملازمة القينة. ولئن أثبت المأمون، بحسب هذا الخبر، أنه ينتمي إلى الصنف الأول وأنه لا يخضع لسلطة القيان، فإن والده كان يلبي لهن رغباتهن أحياناً إذا أطربنه، وليس أدل على ذلك مما فعله مع ذات الخال التي «لم تكن تسأله شيئاً إلا أعطاها ولا حاجة إلا قضاها، وسألته أن يولي حمويه الحرب والخراج بفارس سبع سنين ففعل»[2].

والظاهر أن الجواري، محظيات كن أو أمهات أولاد أو قينات، تدخلن في أمور الدولة كلها، فصار التابع متبوعاً والآمر مأموراً بفضل ثقافتهن التي لم يتعود عليها الرجل، فسحرنه بها. ويرجع أصحاب القلم هذا الموقف من الجواري إلى الطبيعة البشرية، «فالله يعلم أن الأنثى اللعوب الفاتنة العروب هي جنة الرجل التي يسعى إلى امتلاكها في دنياه ليخلد إليها، ويستمتع بمفاتنها، وأنه مستعد تحت تأثير سحر عينيها وتكسير أهدابها ورخيم صوتها وعذب حديثها ودفء بوحها للتضحية بكل شيء مهما كان»[3]. ويرى المنصف بن حسن سلوك الجواري هذا نابعاً عن

---

(1) وُصِفت للمأمون جارية بكل ما توصَف به امرأة من الكمال والجمال فبعث في شرائها، فأتي بها وقت خروجه إلى بلاد الروم، فلما همَّ ليلبس درعه خطرت بباله، فأمر، فأُخرِجت إليه، فلما نظر إليها أعجب بها وأُعجِبت به، فقالت: «ما هذا؟»، قال: «أريد الخروج إلى بلاد الروم»، فقالت: «قتلتني والله يا سيدي»، ثم جرت دموعها (...) ثم قال لخادمه: «يا مسرور احتفظ بها وأكرم محلها فلولا ما قال الأخطل (90هـ): (البسيط)

قَـوْمٌ إذَا حَـارَبـوا شَـدّوا مـآزِرَهُـمْ ... دُونَ الـنـسـاء وَلَـوْ بَـاتَـتْ بِـأَطْـهـارِ

لكان لي ولها شأن». الحافظ مغلطاي، **الواضح المبين**، سبق ذكره، ص 182.

(2) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 16، سبق ذكره، ص 497.

(3) سليمان حريتاني، **الجواري والقيان**، سبق ذكره، ص 79.

«خطاب نسوي شرس أحياناً يرفض الذكورية ويدوسها بعد أن يدفعها في زاوية مظلمة ترمز للجهل والبلاهة والتعلق الحيواني بالشهوات الجنسية التي لا تعرف حدوداً»[1]. وتناسى أصحاب هذه المواقف دور التنشئة الاجتماعية في هذا التأثير، فالخليفة الذي يطيع أمه أو قينته أو محظيته إنما يتصرف من وحي استعداد منه دفين لذلك، فهو قد نشئ على أن كثرة الجواري علامة من علامات الملك وأن القينات الفاتنات زينة الحياة الدنيا، فبرز فيه استعداد للخضوع لهذا التأثير. وفي الطرف الآخر علّمت الجارية مختلف الأساليب التي تسبي بها قلب سيدها من علم، وفنّ، وإغراء، وغيرها، أي أن تأثير المحظيات في الرجال غير متعلق بالجانب البيولوجي بقدر ما هو مرتبط بالتنشئة الاجتماعية، ولهذا تنافست الجواري من أجل الوصول إلى فراش صاحب السلطة، ومن أجل الفوز بقلب الخليفة وبمرتبة «المحظية»، وبخاصة «أم الولد».

وبالإضافة إلى التنشئة الاجتماعية التي مكّنت هؤلاء الجواري من التسلل إلى عالم السياسة، خصتهن الثقافة بمساعدات خفيات دعمنهن دون أن يكون لهن الحظوظ ذاتها في الوصول إلى الخليفة، وأولهن القهرمانة. وهي في العادة الجارية المتقدمة في السنّ والتي فقدت كل جاذبية لها للجنس الآخر. لكنها بمفعول الزمن وبحكم قربها من الخليفة، استطاعت أن تحتل مكانة هامة في حياته، بخاصة إن كانت دايته. فقد كانت قهرمانة الواثق أمينة سره التي تشرف على حفظ حوائجه[2]. واضطلعت القهرمانتان أم موسى وثُمَل بدور هام في الحياة السياسية في عصر المقتدر، إذ حاولت الأولى المساهمة في نقل الخلافة إلى ابن المتوكل[3]، وتولت الثانية الحكم في أمور الناس نيابة عن سيدتها شغب.

ويختلف وضع هذا الصنف من الجواري عن وضع أمهات الأولاد والقينات إذ لم يستعملن جمالهن أو قرابتهن الدموية من صاحب السيادة، بل استطعن

---

(1) المنصف بن حسن، **العبيد والجواري في حكايات ألف ليلة وليلة**، سبق ذكره، ص 125.
(2) هذا ما نتبيّنه من قول الواثق لخادم له: «امضِ إلى دايتي وقلْ لها توجه إليّ بالدرج الفلاني». القيرواني، **جمع الجواهر**، سبق ذكره، ص 303
(3) ابن تغري بردي، **النجوم**، ج 3، سبق ذكره، ص 205.

الوصول إلى «السلطة» بالخبرة التي اكتسبنها في التعامل مع الرجال والنساء، وبقدرتهن على التنقل بين مختلف أرجاء القصر وربط علاقات متنوعة مع سيداته ومع الجواري، والخصيان، والسيد، وحتى أعيان المجتمع، بحكم «الخبرة»، و«القدرة»، و«الجرأة» التي اكتسبنها بمر السنين وبحكم أنهن أصبحن من القواعد من النساء وجرّدن من أنوثتهن الاجتماعية[1] (La déféminisation sociale).

وكانت الجارية القهرمانة - نظراً إلى سنها ومركزها - مشرفة على العديد من اللواتي يجهّزن المحظية لملاقاة سيدها ولتحقق أهدافها. ومن بينهن المعارضة: وهي التي تتخير للجواري الثياب على حسب «ألوانهن»، فالبيضاء تبرز في المعرض[2] الأحمر والأسود والأزرق والسوداء في الأصفر[3].

ولا شكّ في أن غيرهن كثيرات من المزيّنات اللواتي سكتت عنهن المصادر. وعجّ القصر أيضاً بجوار أخريات خدمن الخليفة دون أن يكون لهن - بحسب ما وقفنا عليه من أخبار - دخل في عالم السياسة، مثل «المُطعِمة»[4] و«الساقية»[5] والتي «تذب عن صاحب السلطة»[6] و«الطباخة»[7]، ولكننا لا نستطيع أن نجزم بذلك فهؤلاء الجواري قريبات جداً من الخليفة جسدياً وتأثيرهن في عالم السياسة وارد، لكننا لم نعثر على دليل في المصادر.

وقد كان هذا الصنف من الجواري ملازماً للفضاء الداخلي ينتظر قدوم السيد للترفيه عنه، ويقوم بدور أساسي من الأدوار التي خصت بها الثقافة النساء وهو منح الغذاء، سواء كان غذاء الجسم أو غذاء الروح. ولكن أصحاب القرار اختاروا أن

---

(1) G. Balandier, *Anthropo-logiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1974, p. 48.

(2) المِعرَض: «الثوب تُعرَض فيه الجارية وتُجلى فيه». ابن منظور، **لسان العرب**، سبق ذكره، (ع-ر-ض).

(3) العسكري، **ديوان المعاني**، ج 1، سبق ذكره، ص 231.

(4) الطبري، **التاريخ**، ج 8، سبق ذكره، ص 351.

(5) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 5، سبق ذكره، ص 216.

(6) المصدر نفسه، ج 10، ص 346-347.

(7) المصدر نفسه، ج 10، ص 278.

تكون مجموعة منهن مذكرة/مؤنثة، ونعني بذلك الساقيات، وهذا ما يؤكد أن تصرفات الجارية ليست فطرية، بل هي مكتسبة بحكم البيئة التي وجدت فيها والثقافة التي تلقتها، ولهذا وجدنا أصنافاً متعددة من جواري القصور تختلف وضعيتهن باختلاف أدوارهن ووظائفهن وعلاقاتهن بالسيد.

أما في بلاد الأندلس فقد تحدّثت المصادر عن الحظايا وتأثيرهن في السادة. فكانت مدينة «الزهراء» دليلاً على عشق الناصر لجاريته «الزهراء»، إذ كان يحبها حباً شديداً، ولمّا قالت له: «اشتهيت لَو بنيت لي مدينة تسميها باسمي وتكون خاصة لي، فبناها تحت جبل العروس، وبينها وبين قرطبة اليوم ثلاثة أميال وأتقَن بناءها وأحكم الصنعة فيها وجعلها منتزهاً ومسكناً للزهراء وحاشية أرباب دولته ونقش صورتها على الباب»[1].

ورغم أن البروز ميزة ذكورية، لم نجد اعتراضاً من السيد على إعلان اسم جاريته، بل ألفيناه يبني لها مدينة باسمها وينقش صورتها على الباب، فتكون الصورة تعبيراً عن حضور هذه الجارية في الحياة بعامة وفي قلب سيدها بخاصة.

ويعكس هذا الخبر التطور الذي شهدته ظاهرة الحظايا في الأندلس، فلم يعدن يظهرن من وراء حجاب مثلما رأينا مع الخيزران أو مع شغب، بل صارت الواحدة منهن تطالب بأن يشتهر اسمها ويُعرف حُب سيدها لها. ولا يخاف الملك لومة لائم في هذا، ولا يتردد في إظهار مشاعره. فالحُب ضعف و«كتمانه شهادة»[2].

وحضرت الجارية في المدونة الأندلسية أيضاً بوصفها «الحاكمة الفعلية» التي يتقرب إليها كل من يريد أن يصير ذا سلطان، والباب الذي يقصده كل ذي حاجة لأنها نشأت في عصر يُكبِر المملوكة ويثقّفها لتكون الأكثر تأثيراً في الرجل.

وكان المنصور بن أبي عامر أحد الذين وصلوا إلى المجد بالسعي إلى كسب رضا محظية الخليفة[3]، لأنه كان عارفاً بأن سبيل السلطة ينطلق من الجارية، فهي

---

(1) المقري، **نفح الطيب**، ج 2، سبق ذكره، ص 565.

(2) الحافظ مغلطاي، **الواضح المبين**، سبق ذكره، ص 17-19.

(3) سعى المنصور بن أبي عامر إلى الوصول إلى الملكة، «فاقتعد دكاناً عند باب القصر يكتُب فيه لمن يعنّ له كتب من الخدم والمرافقين للسلطان، إلى أن طلبت السيدة صبح أم هشام من =

الأقدر على التأثير في السيد، وكسب مودتها السبيل الأمثل للحصول على المبتغى، وكان متأكداً من أن رضاها هو الطريق لكسب رضا الناس.

وكان عارفاً بنفسية الجواري، أو بالأحرى تلك التي نشّئت عليها الجارية، وبخاصة المحظية القريبة من الملك والتي تسعى إلى التميز والتفرد، فصنع لصبح أم هشام قصراً من فضة وحمله على رؤوس الرجال فجلب حبها بهديته، وقامت بأمره عند سيدها الحكم، وقد حدّث الحكم خواصه بذلك قائلاً: «إن هذا الفتى قد جلب عقول حرمنا بما يتحفهم به»[1].

وكان ابن أبي عامر واعياً بأن صبحاً لا تختلف عن بقية الجواري فيما عُهِد عنهن من محبة للهدايا التي لا تهدى لغيرهن، وبأن لصبح دلّ على سيدها وبإمكانها أن تكافئ مهاديها بأحسن من هديته. ورغم أن الحكم كان مدركاً لهذه النقطة، إلا أنه استجاب لرغبة محظيته، وقلّد المنصورَ أمر الزكاة والمواريث قبل أن يصير وزيراً بعد موت الحكم وبعد استمالته لقلوب الناس عامة.

ولم تكن صبح الجارية الوحيدة التي حصلت على ما هو طريف وفريد من نوعه. فقد رأت اعتماد الرميكية (488هـ) بإشبيلية بائعات اللبن البدويات يخضن في الطين، فاشتهت أن تفعل فعلهن وجواريها، «فأمر المعتمد بالعنبر والمسك والكافور وماء الورد وصيّر الجميع طيناً في القصر وجعل لها قرباً وحبالاً من إبريسم وخرجت هي وجواريها تخوض في ذلك الطين (...) وقد أباد في ذلك اليوم من الأموال ما لا يعلمه إلا الله تعالى»[2]. ولم تكن اعتماد لتحصل على ما

= يكتب عنها، فعرفها به من كان يأنس إليه بالجلوس من فتيان القصر، فترقى إلى أن كتب عنها، فاستحسنته، ونبهت عليه الحكم (180-206هـ)، ورغبت في تشريفه بالخدمة، فولّاه قضاء بعض المواضع، فظهرت منه نجابة، فترقى إلى الزكاة والمواريث بإشبيلية، وتمكن في قلب السيادة بما استمالها به من التحف والخدمة ما لم يتمكن لغيره، ولم يقصر - مع ذلك - في خدمة المصحفي، إلى أن توفي الحكم، وولي ابنه هشام المؤيد، وهو ابن اثنتي عشرة سنة، فجاشت الروم، فجهّز المصحفي ابن أبي عامر لدفاعهم، فنصره الله عليهم، وتمكن حبه من قلوب الناس». المقري، **نفح الطيب**، ج 1، سبق ذكره، ص 311.

(1) المصدر نفسه، ج 3، ص 354.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 340.

أرادته لو لم تستعمل سلاح الدلال، والدلال صفة من الصفات المحبذة في الأنثى وهو الذي يفقد بعض الرجال صوابهم ويجعلهم قابلين لسيطرة المرأة المباشرة وغير المباشرة عليهم.

وعلاوة على ما سبق، ساهمت النساء في قصور المغاربة في حبك الدسائس من أجل الانفراد بمكان بارز في قلب السيد وبهدف ضمان ولاية العهد لأبنائهن. فقد استطاعت قمر محظية الأمير المرابطي علي بن يوسف (500-537هـ) أن تستحوذ على قلب مولاها بجمالها وذكائها وأبعدت كل منافسة لها، ولو أدى الأمر إلى قتلها بطريقة يحار فيها الأطباء[1]، وأقنعت مولاها بأن يولي ابنها العهد[2] وبأن ينفي ابنه الأكبر عند احتجاجه على حرمانه من ولاية العرش[3]. ولمّا مات فلذة كبدها تدخلت لمنع بكر زوجها تاشفين بن علي من الفوز في حربه مع الموحدين، ما جعل والده يتشاءم منه[4].

لقد اختلفت الطريقة التي تدخلت بها قمر في شؤون الحكم نسبياً عن تلك التي تصرفت بها الخيزران وأم المقتدر، فقد تحركت ضمن الفضاء الداخلي المخصص لها، ولم تسعَ إلى تجاوزه بمقابلة الرجال ولو من وراء حجاب أو

---

(1) «حين أحسّت قمر أن صاحبتها ثريا حاولت استمالة قلب أمير المؤمنين الذي أظهر ميلاً نحوها دسّت لها السمّ البطيء الذي سبب لها إسهالاً حاداً وآلاماً مبرحة، وأدى إلى انسلاخ الطبقة الداخلية لأمعائها وأودى بحياتها بعد أكثر من أربعين يوماً من المعاناة، وحيّرت الأطباء في علاجها».
عصمت دندش، «أدوار سياسية لنساء في دولة المرابطين»، في **الملتقى الإسباني المغربي الثاني للعلوم التاريخية**، غرناطة، 6-10 تشرين الثاني/نوفمبر، 1989، Instituto de cooperación con el mundo árabe, Madrid, 1992، ص57. يقول الطبيب أبو مروان بن زهر (ت 557هـ) في كتابه **التيسير**: «فبعد لأي تيقنت أن قمراً محظيته الأعز عنده من صواحبها سمّتها فلم يكن فيها حيلة وماتت من علتها تلك». ابن زهر، **التيسير في المداواة والتدبير**، تحقيق ميشيل خوري، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، دمشق، 1983، ص 250.

(2) عصمت دندش، «أدوار سياسية لنساء في دولة المرابطين»، سبق ذكره، ص 59.

(3) المرجع نفسه، ص 62.

(4) المرجع نفسه، ص 61.

بإبراز توقيعها، وإنما اقتصرت تحركاتها في السرير أساساً وفي علاقتها الحميمة مع سيدها، من هذا الموقع تحديداً استطاعت أن تحدد ولي العهد مثلما تمكنت من جعل زوجها يغير نظرته لبكره لأنه ابن عدوتها، فساهمت في كتابة أسطر في تاريخ المرابطين دون أن تحتاج إلى البروز في الفضاء الخارجي. ولكن هذا الأمر أحرج المؤرخين، كالعادة، فبدت للقارئ «شيطاناً» يوسوس في صدر الإنسان دون أن يمثل أمامه، ولا يهدأ له بال دون أن ينفذ كل أهدافه، وبدت هذه الجارية للمتقبل شبيهة بأمها حواء: أنثى لا تغادر بيتها ومنزلها، تمتع زوجها فيستمتع فتصير المتحكمة في تصرفاته.

وما يلاحظ في هذا المجال قلة الاهتمام بالجواري في الغرب الإسلامي مقارنة بأخواتهن في المشرق، ويعود هذا، في نظرنا، إلى أسباب متعددة: **أولها** غياب مصدر مثل **الأغاني** أو مثل مؤلفات الجاحظ في الأندلس، فأصحاب هذه المصادر اهتموا بجواري المشرق وبما أحدثوه من تغيير في المجتمع، أما في العروة الأخرى فقد افتقدنا كُتُباً مماثلة لما ذكرنا، إذ كرر لنا ابن عبد البر (ت 338هـ) بعضاً مما أورده المؤلّفان السابق ذكرهما، فيما استمدينا مادتنا من كتاب **نفح الطيب** أساساً رغم أنه كتاب يؤرخ للأندلس ويترجم لأهلها وأعيانها، ولهذا كان نصيب الجواري منه يسيراً، ومع هذا استطعنا أن نتلمس فيه بعض ملامح حضور المملوكات الأندلسيات في القصور.

ثاني الأسباب، بحسب رأينا، يكمن في أن ظاهرة الجواري المتعلمات في المشرق جديدة، فأغلبهن مثقفات مقارنة بالحرائر اللواتي لم يكن لهن حظ في العلم ولا في الثقافة. أما في الغرب الإسلامي، فقد تعددت الحرائر المبدعات واحتللن مكانة بارزة في كتب التاريخ، وكتب الأدب، وكتب التراجم، مثل عائشة القرطبية (ت 400هـ)، وقسمونة اليهودية، ومريم الفصولية الإشبيلية، ومهجة القرطبية، ونظار الأندلسية، ونزهون الغرناطية، ووالهة الغسانية، وولادة بنت المستكفي (ت 484هـ) وغيرهن من اللواتي ذكرهن ابن باشكوال (ت 578هـ) في **صلته** والسيوطي (ت 911هـ) في **نزهته** والمقري (ت 1041هـ) في **نفحه**. فقد لفتت هذه الظاهرة، أي مشاركة الحرائر الرجال والجواري في الحياة الثقافية

والإعلان عن حضورهن بشِعرهن، أنظار المؤرخين فسلطوا عليهن المجهر أكثر مما سلطوه على الجواري اللواتي تعودوا على حضورهن في المشرق، فلم يعد وجودهن ظاهرة لافتة للانتباه.

ولم يتراجع حضور الجواري في المدونات الأدبية والتاريخية في الأندلس فحسب، وإنما عرف المشرق أيضاً تراجع هذه الظاهرة مع تقلص نفوذ الدولة العباسية، ولا نتحدث هنا عن عدد الجواري الموجودات في القصر ولا عن تضاؤل مكانتهن في قلوب سادتهن، بل عن حضورهن في كتب التاريخ والأدب والتراجم.

وتكاد أم المستنصر بالله الفاطمي (427-487هـ) تكون أم الولد الوحيدة التي خلّد التاريخ ذكرها في العصر الفاطمي لتدخلها في شؤون الدولة، إذ سببت حرباً كبرى بين الغلمان الأتراك والسود، ذلك أنها كانت جارية سوداء فأحبت الاستكثار من جنسها واشترتهم من كل مكان وعرفت رغبتها في هذا الجنس، فجلب الناس إلى مصر منهم أعداداً كثيرة، وكانت أم المستنصر تمدّ العبيد السود بالأموال والسلاح سراً تعبيراً عن حنينها لموطنها الأصلي وسعياً منها إلى إعادة إنتاجه من خلال التكثير من عدد السود المحيطين بها، ولمّا اشتكى الأتراك غلمان ابنها الأمر إلى سيدهم حلف أنه لم يكن عنده علم بما ذُكر، وصار إلى أمه فأنكرت ما فعلت[1]. ولا غرابة في ذلك، فالحنين وتغليب المشاعر من صفات «الإناث»[2]، وكذاك سرّية التصرف، فالمرأة التي تريد البروز والتعبير عن ذاتها لا بدّ لها من الاختفاء وراء صاحب سلطة، ابناً كان أو زوجاً، لتنجز ما بدا لها. ولهذا كانت الجواري يتنافسن من أجل وصول أبنائهن إلى السلطة، مثلما كن يتنافسن على إبراز حكمتهن لسيدهن ليثق فيهن ويوليهن أمور السلطة.

ولئن ازدادت الحاجة إلى الجواري في دولة المماليك، فإن حضورهن في المدونة الأدبية والتاريخية، وكتب التراجم كان ضئيلاً، فقد كثّف المماليك من

---

(1) المقرزي، **الخطط**، ج 1، سبق ذكره، ص 927.

(2) K. Woodward, *Questioning Identity: Gender, Class, Nation*, p. 45.

جلب الجواري استجابة لضرورة اجتماعية اقتضاها نظام أسس ورُكّز على الاستعباد ورفض الاختلاط بالمجتمع المحلي. انطلاقاً من هذا الأساس أصبح من الصعب إقحام المرأة الحرة في فئة المماليك[1]. ورغم حضور المملوكات الفعال في الحياة السياسية، إلا أن ذكرهن في مدونتنا محتشم، فلم نعرف منهن إلا شجرة الدر[2] وترنجان (ت 452هـ) وهي أم ولد «صاحبة رأي وتدبير وحزم وعزم وكان سيدها السلطان طغرلبك (ت 457هـ) سامعاً لها ومطيعاً، والأمور مردودة إلى عقلها، وكانت تسير بالعساكر وتنجده وتقاتل أعداءه»[3].

فقد ملكت هذه الجارية قلب سيدها فملّكها شؤون الدولة فكسرت كل الحدود الفاصلة بين الذكور والإناث، بل قادت الجيوش في الحروب وأنجدت سيدها وقَلَبت كل الموازين، فلم تعد المرأة تتدخّل في شؤون الدولة انطلاقاً من الخدر فحسب، بل احتلت الفضاء الخارجي إلى جانب سيدها جنباً إلى جنب، فاقتلعت استحسان المؤرخ وأنسته مقولة «إن المرأة ناقصة عقل ودين»، بل إنها جعلته يعترف بأنها «صاحبة رأي وتدبير وأن أمور الدولة كانت مردودة إلى عقلها»[4].

ولم يقتصر حضور الجواري في القصور زمن دولة المماليك على المحظيات وأمهات الأولاد فحسب، بل احتلت القهرمانات موقعاً هاماً في حياة أسيادهم لأنهن ربينهم، هذا من ناحية، ولخبرتهن في تسيير الجواري الأصغر منهن سناً من ناحية أخرى، بالإضافة إلى تحررهن بحكم السنّ من تقسيم المكان، فَصرن قادرات على اجتياح الفضاء الخارجي والتعامل مع الغلمان والأحرار.

وقد حفظ لنا التاريخ اسمي قهرمانتين من قهرمانات المماليك، وهما حدق ومسكة، جاريتا السلطان الملك الناصر محمد بن قلاوون (698-741هـ)، «نشأتا في داره وصارتا قهرمانتين لبيت السلطان يقتدي برأيهما في عمل الأعراس

---

(1) محمد طاهر المنصوري، **تجارة العبيد والعلاقات بين مصر المماليك والإمبراطورية البيزنطية**، سبق ذكره، ص 290.

(2) سنؤجل الحديث عنها إلى الفصل الثالث لأنها تولّت الحكم فعلياً.

(3) ابن تغري بردي، **النجوم**، ج 5، سبق ذكره، ص 67.

(4) المصدر نفسه، ص 67.

السلطانية والمهمات الجليلة التي تعمل في الأعياد والمواسم وترتيب شؤون الحريم السلطاني وتربية أولاد السلطان، وصار لهما من الأموال الكثيرة والسعادات العظيمة ما يجلّ وصفه، وصنعتا براً ومعروفاً كبيرين واشتهرتا وبَعُد صيتهما وانتشر ذكرهما»[1].

احتلت القهرمانة، على ما يبدو في الشاهد المذكور، مكانة بارزة في القصر بما أنها تنسق الاحتفالات التي تقام فيه وتربي أولاد السلطان. وكانت القهرمانة حلاً ابتدعه المجتمع لتنزيه الذكر عن الاهتمام بشؤون النساء مع ضمان حسن سير مؤسسة الحريم في الآن ذاته. وأوكل المجتمع إلى القهرمانات أيضاً أمر تنشئة رجل الغد الذي سيخلف والده وسيتولى السلطة بعده. وليقوم رجل المستقبل بمهامه على الوجه الأمثل لا بدّ من أن تكون القهرمانات عارفات بمقومات الذكورة لكي ينشّئن عليها الولد، ومن هنا استمددن سلطتهن المعنوية على السلاطين.

وبالإضافة إلى زين الخزان[2]، لم يذكر المؤرخون شيئاً من وظائف جواري الخدمة في القصور. فلا نعرف إن كان حضورهن مقتصراً على تزيين جواري المتعة، وإطعام الخليفة، وإلباسه، والذب عنه مثلما سبق أن رأينا في أول هذا المبحث، أم أن الوظائف قد تعددت وتنوعت مثلما هو الشأن في العصر العثماني.

فقد كان العثمانيون ينتقون اثنتي عشرة أمة من أكثر الإماء جاذبية وذكاء ليكن وصيفات أو خادمات للسلطان وهن المسؤولات عن حمّامه، ولباسه، وغسيله، وتقديم الطعام له. فيما كلّفت أخريات بخدمة السلطانة الأم أو بخدمة الزوجات أو بنات السلطان أو كبيرَي الخصيان الأبيض أو الأسود. ويمكن أن تكون الخادمة قيّمة على الملابس أو مشرفة على الحمامات أو مرتلة للقرآن أو مشرفة على غرف التخزين أو قيّمة على الثريات أو رئيسة خادمات المائدة. وفي المقابل عينت

---

(1) وهي القهرمانة المسؤولة عن الملابس الداخلية للخليفة في عصر المماليك بأزياء السلطان بمساعدة ثلاثين جارية ولا يغير الخليفة ثيابه إلا عندها. المقريزي، **الخطط**، ج 2، سبق ذكره، ص 634.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 174.

الجواري الأقل جاذبية وجمالاً والأسلم من حيث البنية الجسدية في الأشغال الشاقة.

وتجدر الإشارة إلى أن القهرمانة لم تفقد مكانتها في قصور بني عثمان إذ كانت «كبيرة المسؤولات عن خزينة السلطان أو باش خزينة الدار» - وهي أكبر موظفة في الحريم ورئيسة كل الجواري - تتولى إدارة جناح السلطان وحمل مفاتيح خزائنه، فلا يمكن لامرأة داخل الحريم، حتى زوجات السلطان، أن يقابلنه دون ترتيب مسبق منها. ومن حقّ هذه القهرمانة دخول حجرة السلطان أثناء نومه وإيقاظه إذا استدعى الأمر ذلك، فلا بدّ لمن تقلّدت هذه الوظيفة أن تتسم بالحكمة والوقار والجدية والاحترام.

واضطلعت القهرمانات خزينات الدار بتبليغ أوامر السلطان ومراسم الاستقبال في جناحه لخبرتهن بالنظام الداخلي للقصر، فكانت مهمتهن أداء الخدمة المباشرة للسلطان والسهر على آدائها بالتناوب فيما بينهن ليلاً نهاراً. وقد تكون القهرمانة أيضاً نائبة، أي مشرفة على الجواري في كل جناح من أجنحة الحريم. وعادة ما تعامل الجواري الأقل منها درجة معاملة الأم لبناتها[1].

خضعت وظائف المملوكات إلى مقاييس الاختلاف بين الجنسين التي حددتها «سلطة الضبط»، فتحركن في الفضاء الداخلي المخصص لهن، وفيه أسندت الرئاسة إليهن بالأساس. فهن المتحكمات في كل ما يصير في الحريم حرصاً على توفير الراحة النفسية والجسدية للسيد عندما يعود إليه. وقد قسّمت المهمات التي كلّفت بها الجواري العاملات في جناح الخليفة حسب معيار السنّ، فعينت الفتية في مواقع تسهل على الخليفة الانتباه إليها، وتهبها فرصة الارتقاء إلى مرتبة المحظية أو أم الولد، فيما كلفت المتقدمة في السنّ بأمور الإشراف على هؤلاء الجواري الصغيرات وعلى الحريم بعامة. ولكن رغم قرب القهرمانة من حياة الساسة، فإنها لم تكن تتدخّل في الحياة السياسية الفعلية تدخّل المحظيات وأمهات

---

(1) لمزيد الاطلاع على مختلف أدوار الجواري في القصور العثمانية، يمكن الرجوع إلى: ماجدة صلاح مخلوف، **الحريم في القصر العثماني**، سبق ذكره، ص 18-40.

الأولاد[1]. فقد اعتمدت حبيبات السلطان، وبخاصة أولئك اللواتي أنجبن له ذكوراً، الطرق وأساليب التأثير نفسها التي اعتمدتها الجواري في العصور السابقة.

واستجابت علاقة الجارية بالسياسة في القصور في جلّ الحالات للنظم المحددة فلزمت الفضاء الداخلي، وأشرفت عليه وتحركت فيه إلا فيما ندر. ولكن المملوكة، من ذلك المكان، تدخلت في تسيير شؤون الدولة، وبخاصة إذا عقدت علاقة مباشرة بصاحب السلطة. إلا أن المحظية لم تكن قادرة على بلوغ غاياتها، في مختلف الحقب التاريخية التي توالت على الحضارة الإسلامية، لولا مساعدة الغلمان. وهذا ما يدفعنا إلى تحليل حياة الغلمان في القصور وعلاقتهم بالساسة بخاصة، وبالحياة السياسية بعامة.

II - حياة الغلمان في القصور

كان معاوية بن أبي سفيان (41-60هـ)، بحسب ما ورد في كتب التاريخ، أول من اتّخذ الخصيان حرساً[2]، وقد كلّفوا بمهام سنجدها في كل العصور، مثل الحراسة، والحجابة، والطبخ، وإعداد الطاولات، والعناية بالدواب، والبريد، وحماية القصر، وحراسة النساء، وخدمة السيد[3].

وقد كان توظيف معاوية - وقد خصصناه بالذكر باعتباره، على ما يبدو، مؤسس القصور- لهؤلاء الخصيان بعامة والغلمان بخاصة دليلاً على تأثره بالحضارتين الفارسية[4] والرومانية. وقد كان رئيس الخدم عند الروم يوزع المهام بين الغلمان، فيعيّن مجموعة للأثاث، وأخرى للاستقبال - وتشمل الحجاب أساساً -، وثالثة تهتم بخدمة السيد من غسل، وإلباس، وتعطير، ورابعة تختص

---

(1) لتبيُّن مظاهر تدخّل الجواري في السياسة في العصر العثماني يمكن الاطلاع على: محمد بوذينة، **الحريم في قصور سلاطين آل عثمان**، سبق ذكره، ص 65-79.

(2) السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، سبق ذكره، ص 197.

(3) لم نورد حولها شواهد لأنها مبثوثة في كل كتب التاريخ وفي كل الحِقب التاريخية.

(4) يدلّ الجزء المخصص للخدم في كتاب **النصيحة** لقابوس نامه على وجود تقنين لهذه الوظائف لدى الفرس وأن الناصح يريد تمريرها للعرب.

بالغذاء والطاولة. وقد كانت هذه الوظائف موجودة في الحضارة الإسلامية.

ومن السادة من عيّنوا الخصيان في المهام التي يستنكفون منها أو تلك التي تكسبهم وجاهة ورفعة، أو تلك التي تجعلهم يحيطون علماً بكل ما يدور حولهم سواء داخل القصر أو خارجه. وهذا يعني أن الرجل قد اختار رجلاً مثله كي يحمل عنه أعباء عجز عنها باتّساع دائرة الإمبراطورية التي يشرف عليها، أو استنكف منها. ثم أنه أراد أن يكون هذا النائب والمساعد عبداً لكي يطيعه في كل ما يحتاج إليه، أي أن السادة استغلوا «ذكورة» العبد بعد أن نشئ على القوة وخدمة السيد. ويكمن السّر في التجائهم إلى مماليكهم دون سواهم من الأتباع للقيام بمصالح الدولة في أن هؤلاء العبيد لم يكن لهم اتصال بأهل البلد باعتبارهم غرباء عنه، ولا نسب لهم يربطهم بالسكان فلا يخشى أولو الأمر غائلتهم ولا التآمر مع الأهليين ضدّ الخلافة القائمة[1].

والملاحظ أن وضعية الغلمان تطورت تدريجياً في عهد العباسيين، فبرز غلمان المتعة وكثر الحديث في المصادر عن محبوبي الخلفاء، إذ تجاهل الأمين الحروب والجيوش من أجل جرح أصيب به غلامه كوثر لمّا خرج ليرى الحرب[2]. وأطلق المعتضد (279-289هـ) يد حبيبه بدر في الأموال حتى صار يستأمره في إطلاقات مسرفة ونفقات واسعة وصلات سَنية فيأمر له بكل ما يطلب[3]، وغير هؤلاء كثير[4]. وقد بلغ حبّ الغلمان بهؤلاء الخلفاء أن عينوهم قواداً لجيشهم: (الكامل)

---

(1) حسن حسني عبد الوهاب، **ورقات**، ج 2، سبق ذكره، ص 119.

(2) ومحبة الأمين لكوثر مشهورة منها أنه كان في الحصار، فخرج كوثر المذكور ليرى الحرب فأصابته رجمة في وجهه فجلس يبكي، وجعل الأمين هذا يمسح الدم عن وجهه، ثم أنشد: (الرمل)

ضَرَبُوا قُرَّةَ عَيْنِي ... وَمِنْ أَجْلِي ضَرَبُوهُ
أَخَذَ اللَّهُ لِقَلْبِي ... مِنْ أُنَاسٍ أَحْرَقُوهُ

ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ج 2، سبق ذكره، ص 160.

(3) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 10، سبق ذكره، ص 289.

(4) المصدر نفسه، ج 9، ص 204 - ج 10، ص 376.

نَاطُوا بِمَعْقَدِ خِصْرِهِ سَيْفاً وَمِنْطَقَةً تَؤُودُهْ
جَعَلُوهُ قَائِدَ عَسْكَرٍ ضاعَ الرعيلُ وَمَنْ يَقودُهُ[1]

ومن البديهي أن يصدق الشاعر في قوله ويُهزم الجيش في الوقائع التي يقودها غلمان المتعة[2]، فهذا الصنف من العبيد يمتاز باللين، والرقة، والجمال، ويعجز إذا ما كلف بمهام «الذكور».

وبالإضافة إلى هذا، كثّف العباسيون من اتّخاذ الغلمان السقاة ليؤنثوا مجالسهم[3]، وليكونوا مغنين لإمتاع السيد بأغانيهم[4]، أو بأغاني غيرهم. وهي وظائف مرتبطة بالراحة النفسية للسيد الذي صار يبحث عن متع جديدة ومغايرة، ويتحرك هذا الصنف من الغلمان في الفضاء الداخلي للقصر شأنه شأن الجواري وإن خرج إلى العالم الخارجي المخصص للذكور يصاب بأذى[5].

وقد حدد أصحاب القلم الصفات الخلقية لهؤلاء الغلمان، فنصحوا باقتناء

---

(1) الثعالبي، **يتيمة الدهر**، ج 2، سبق ذكره، ص 277-278. ومما يستحسن في هذا المعنى قول ابن المعتز (ت 296هـ) أيضاً: (الطويل)

يُذَكِّرُ عُزابَ الْجُيوشِ إذا بَدا بِخَدٍ كَعابٍ أوْ بِمُقْلَةِ ريمِ

المصدر نفسه، ج 2، ص 225.

(2) «كان لمعز الدولة أبي الحسين غلام تركي يدعى تكين الجامدار، أمرد وضيء الوجه منهمك في الشرب لا يعرف الصحو ولا يفارق اللعب واللهو. ولفرط ميل معز الدولة إليه وشدة إعجابه به جعله رئيس سرية جردها لحرب بعض بني حمدان، وكان المهلبي يستظرفه ويستحسن صورته ويرى أنه من عدد الهوى لا من عدد الوغى، فمن قوله فيه: (من مجزوء الكامل)

ظَبْيٌ يَرِقُّ الْماءُ فِي وَجَناتِهِ وَيَرِقُّ عُودُهْ
وَيَكادُ مِنْ شَبَهِ الْعَذا رَى فيهِ أنْ تَبْدُوَ نُهودُهْ
ناطُوا بِمِعْقَدِ خِصْرِهِ سَيْفاً وَمِنْطَقَةً تَؤُودُهْ
جَعَلُوهُ قائِدَ عَسْكَرٍ ضاعَ الرعيلُ وَمَنْ يَقُودُهْ

فما كان بأسرع من أن كانت الدائرة على هذا القائد وخرج الأمر على ما أشار به المهلبي».

المصدر نفسه، ج 2، ص 277-278.

(3) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 7، سبق ذكره، ص 139.

(4) المصدر نفسه، ج 7، ص 139.

(5) ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ج 2، سبق ذكره، ص 168.

«ناعم اللحم وقليله، وضيء الوجه، لا يكون شَعره طويلاً جداً ولا قصيراً جداً ولا أسوداً جداً»[1]. وهي صفات تختلف عن صفات غلام الخدمة والمعاشرة الذي يُرجى أن يكون معتدل الطول والقصر والسمر والنحافة والبياض والحمرة والغلظة والرقة وجعودة الشَعر أسود الهدب وأشهل العينين[2]. وهذا يدلّ على أن مكوني الغلمان كانوا يستغلون الخصائص البيولوجية للغلمان من أجل إعدادهم وتنشئتهم للاضطلاع بمهامهم على الوجه الذي يختاره لهم سادتهم، مطوعين الطبيعي لغاياتهم الثقافية.

وعلاوة على الوظائف اليومية المشتركة، اضطلع العبيد بالعديد من الأدوار التي تبيّن ثقة الأسياد في عبيدهم، فكان منهم الخازن، والوكيل، والمشرف على أموال السيد[3]، ومؤدّب الأبناء[4]، والمؤذن، والبواب، والخباز، والطباخ، وغيرهم من القائمين بالأعمال اليومية الضرورية التي لا غنى عنها داخل البلاط من أجل انتظام الأمور وحسن سير العمل[5].

وعلى مرّ الزمن تدعّمت الثقة في الغلمان أكثر فأكثر، فكلّفهم العباسيون بمهام كانت في السابق مقتصرة على الأحرار، فجعلوا منهم ولاة[6]، ومسؤولين على الشرطة[7]، وأمراء[8]، ومدبري دولة[9]، ومشرفين على بيت المال[10].

---

(1) قابوس نامه، **النصيحة**، سبق ذكره، ص 312-313.

(2) المصدر نفسه، ص 312-313.

(3) «كان نوفل خادم المأمون، وكان وكيله ببغداد وخازنه وقيمه في أهله وولده وضياعه وأمواله». الطبري، **التاريخ**، ج 8، سبق ذكره، ص 395.

(4) العباسي، **معاهد التنصيص**، ج 1، سبق ذكره، ص 300.

(5) قابوس نامه، **النصيحة**، سبق ذكره، ص 312-313.

(6) ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ج 3، سبق ذكره، ص 196.

(7) المصدر نفسه، ج 3، ص 205.

(8) المصدر نفسه، ج 5، ص 277.

(9) المصدر نفسه، ج 5، ص 286.

(10) «ذكر عن يسير الخادم، وكان فيما ذكر يتولّى بيت المال للمنتصر في أيام إمارته». الطبري، **التاريخ**، ج 9، سبق ذكره، ص 252.

وكانت الشجاعة والإخلاص للسيد من المقاييس المعتمد عليها لإنقاذ الغلام من المهام البسيطة وتكليفه بوظائف جليلة توافق صفات الرجال. وقد جسّد «إيتاخ» المثال الأبرز لخادم ترقّى من كونه طباخاً إلى الساعد الأيمن لأكثر من خليفة. فقد كان طباخاً قبل أن يشتريه المعتصم سنة تسع وتسعين ومئة، وكان له «رُجلَة وبأس، فرفعه المعتصم ومن بعده الواثق حتى ضمّ إليه من أعمال السلطان أعمالاً كثيرة (...) وكان من أراد المعتصم قتله فعند إيتاخ يُقتَل وبيده يحبس»[1].

وساهمت العوامل الشخصية من حبّ وكره بدور كبير في تعيين الغلمان في الوظائف السياسية الهامة، إذ قلّد سيف الدولة غلامه «نجا» طرطوس من فرط حبه له رغم أنه لا يليق بالمنصب[2]. وانعكست الآية مع الخليفة العباسي الذي غضب على أهل مصر فولاهم أحقر عبيده وأصغرهم شأناً قصد إذلالهم والتنكيل بهم ليسيء إليهم ويؤذيهم، ولم يدُر بخلده أنه سيسير فيهم أحسن سيرة وأن ولايته لمصر ستكون عهد عزّ لأهلها[3].

واهتم الأغالبة في الفترة التاريخية ذاتها بالمماليك، فكان لهذه الدولة عدد لا يستهان به من أتباع ينعتون بالفتيان، وهم عبيد من الصقالبة أو الصقليين يدخلهم السادة صغاراً إلى قصورهم ويستخدمونهم في شؤونهم الخاصة ويدربونهم من زمن الطفولة على أشغال منازلهم ويقرّبون إليهم من يظهرون نبوغاً في التعلّم، ويكلفونهم ببعض المهام الإدارية، ويعوّلون عليهم في قضاء الشؤون الهامة، مثلما يعوّل عليهم في إدارة البناءات والمنشآت[4]. ولهذا برز منهم ناظر المسكوكات

---

(1) الطبري، **التاريخ**، ج 9، سبق ذكره، ص 166.

(2) كان لسيف الدولة (ت 356هـ) غلام يدعى «نجا»، وقد اصطنعه ونوّه باسمه وقلّده «طرطوس»، وأخذ يقرع باب العصيان والكفران، وزاد تبسطه وسوء عشرته لرفقائه، فبطش به ثلاثة نَفَر منهم وقتلوه، فشقّ ذلك على سيف الدولة وأمر بقتل فَتَكَتِه، فكتب إليه أبو فراس (357هـ): (الخفيف)

تَــرى لِـنَـفْـسِـكَ أمْـراً   وَمـا يَـرى الـلـه أفـضَـلْ

الثعالبي، **يتيمة الدهر**، ج 1، سبق ذكره، ص 39.

(3) ابن بطوطة، **الرحلة**، سبق ذكره، ص 28.

(4) حسن حسني عبد الوهاب، **ورقات**، ج 2، سبق ذكره، ص 118.

الذي كان يُعنى بإصدار العملة وكان اسمه يُضرب عليها[1]. وللسبب ذاته خلّدت أسماء العبيد الذين أشرفوا على بناء أشهر المعالم الأثرية مثل قصر الرباط[2]، ومنارته[3]، والجامع الكبير بتونس[4].

ولم تقلّ أهمية الغلمان في الأندلس عما كانت عليه في المشرق والمغرب، فأمنوهم أسيادهم على مكتباتهم ومخطوطاتهم[5] وعلى أموالهم، حتى صاروا أدرى بها من أصحابها الأصليين[6]، واستأمنوهم أيضاً على أرواحهم فجعلوهم حجاباً، وعلى أمتعتهم فبرز منهم أصحاب البرد، والطراز[7]، والمسؤولون عن الصاغة[8]، وحاملو الدرقة[9].

---

(1) «من التقاليد المتّبعة في نقود الأغلبية أنها تحمل مع اسم الأمير اسم ناظر دار الضرب القيّم على جميع شؤونها، فنجد مثلاً على نقود إبراهيم الأول اسم «موسى»، وهو من فتيانه المقربين، وفي نقود ابنه زيادة الله الأول «مسرور»، وفي نقود محمد الأول «خَلَف»، وفي مدة محمد الثاني «حسن»، وفي مدة ابراهيم الثاني «شكر» ثم «بلاغ»، وفي مدة زيادة الله الثالث «خطّاب»، وهو آخر من تولى النظر على دار الضرب الأغلبية». المصدر نفسه، ج 1، ص 429.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 26.

(3) «حفظ لنا الدهر اللوحة التذكارية التي تحمل تاريخ بناء هذا المرصد، ونصّ كتابتها بالخطّ الكوفي الأغلبي المحفور: «باسم الله بركة من الله مما أمر به الأمير زيادة الله بن إبراهيم (201-223هـ) أطال الله بقاءه على يدي مسرور الخادم مولاه». المصدر نفسه، ج 2، ص 26.

(4) «كان بناؤه في ولاية محمد بن الأغلب سنة 232هـ على يد خادمه «مدام»». المصدر نفسه، ج 2، ص 37.

(5) ابن عذاري، **البيان المُغرِب في أخبار الأندلس والمغرب**، ج 2، دار الثقافة، بيروت، د.ت، ص 259.

(6) «مرض الفتى فاتن الكبير، فلما حضرته الوفاة كتب إلى الخليفة محمد بن هشام (ت 399هـ) يقول له: «مالي طاقة بالنهوض إلى أمير المؤمنين، وأنا أريد أن أعلمه بما لا تسعه المكاتبة»، فأتاه ابن عبد الجبار بنفسه، فدفع إليه فاتن كتاباً في جميع ما تركه الخلفاء الأمويون وذخائرهم مما لم يقف عليه ابن عبد الجبار ولا اهتدى إلى موضعه من بيوت المال وغير ذلك من نفائس الأعلاق والجواهر والأمتعة الغالية»». المصدر نفسه، ج 3، ص 76.

(7) المصدر نفسه، ج 2، ص 259.

(8) المصدر نفسه، ج 2، ص 259.

(9) المصدر نفسه، ج 2، ص 289. «الدرقة: تُرس من جلود ليس فيه خشب ولا عقب». ابن منظور، **لسان العرب**، سبق ذكره، (د-ر-ق).

ووفرت لنا المادة التي حفظها لنا صاحب **الإتحاف** المقاييس التي كان يختار وفقها المملوك المكلّف بالمهام الإدارية[1]، إذ كانت النجابة، والبراعة، ومباشرة الخطط الجسيمة، وإثبات القدرة على تسييرها، إحدى المفاتيح التي تقود المملوك إلى تولّي منصب إداري بارز[2]. وتمكّن غلمان آخرون من الاضطلاع ببعض الوظائف الهامة بفضل ثقتهم وأمانتهم[3]. ومن مفاتيح المجد الأخرى التي مكّنت البعض الآخر من الغلمان من احتلال وظائف هامة في القصر الحظّ، وبخاصة إن كان مدعوماً بحب الوطن[4]، أو بالحرص على سلامة السيد الخاصة والوشاية بالأعداء[5]، أي أن الغلام الذي كان يترشح لاحتلال المناصب الهامة هو الذي يجمع الصفات المحبذة في الرجل من قوة، وشجاعة، وشهامة.

ومع الدولة الفاطمية بدأت وظائف الغلمان تتعدد وتتفرع وتكثر بكثرة الغلمان المجلوبين في ذلك العصر. فنجد فئة من الغلمان تعنى براحة الخليفة الشخصية، وأخرى ترفه عنه، وثالثة ترعى نساءه، ورابعة تنظم علاقاته، وخامسة ترعى مصالحه المادية وأخرى تخصص للجيش والسلاح.

---

(1) وقد اعتمدنا **الإتحاف** رغم أن من ترجم لهم متأخرون عن الدولة الأغلبية لأن مقاييس ترشيحهم كانت مشتركة، بحسب ما فهمنا من المصادر، أي أننا نفسر الظاهرة التي وجدناها عند الأغالبة بما وَرَد في هذا المصدر ولم ندرس وظائف الغلمان الواردة في تلك العصور المتأخرة في هذا الموضع، احتراماً للتسلسل الزمني.

(2) «نشأ إسماعيل كاهية في خدمة الباشا أبي الحسن علي باي الحسيني، ونجب، وبرع، فباشر الخطط الجسيمة، وترقى في المناصب العظيمة كالسفر في المحال وولاية الأعراض». ابن أبي الضياف، **الإتحاف**، ج 7، سبق ذكره، ص 14.

(3) «كان الوزير رجب خزنة دار تقياً عفيفاً أميناً». المصدر نفسه، ج 7، ص 29.

(4) «أتي بالوزير يوسف صاحب الطابع (1231هـ) من البغدان صغيراً دون البلوغ إلى إسلامبول، فاشتراه أحد تجارها (...) وصل صدفة إلى الباي، وأثبت فطنته، وقادت له الصدفة مهنة صاحب الطابع (...) حظي عند الباي، ونال مرتبة الوزارة (...) عُرف بحبه لوطنه وبغيرته على سيده، وجاهر بعداوة من يقدّم مصلحته على مصلحة غيره». المصدر نفسه، ج 7، ص 89-100.

(5) «للداي مملوك صغير سمع ما دار بين القوم من الحديث (تآمر على قتل الداي)، وأسرّ به إلى الباي حسين، فحفظها له، وكافأه عنها بعد ذلك، وقرّبه، وصاهره على ابنته، وذريته إلى الآن مرموقون بعين الاحترام». المصدر نفسه، ج 2، ص 91.

وقد اتّخذ طعام الخليفة طابعاً احتفالياً، ولهذا كلّف العديد من الغلمان بالإعداد له. فنجد مهتار الشراب خانة «المكلف بأمر الشراب خانة السلطانية وما إليها من السكر والمشروب والفواكه»[1]، ويساعده في ذلك غلمان يُطلَق على كل منهم شراب دار[2].

ويتولى صاحب استدارية الصحبة المسؤول عن المطبخ السلطاني والمشرف على الطعام - الذي يعدّه كبير الطباخين[3] - المشي أمام ما سيقدّم للسلطان والوقوف على السماط[4]، وكان إعداد السماط من مهام الجاشنكيرية[5]. ولن تكتمل هذه الحفلة دون ضمان سلامة الملك، ومن أجلها ابتُدِعت وظيفة الجاشنكير التي وُرِثت عن الفرس، وهو الذي يتصدى لتذوق المأكول والمشروب قبل السلطان أو الأمير خوفاً من أن يدس فيه سم أو نحوه[6].

ولو قارنا بين الجواري والغلمان المعتنين بطعام الخليفة، لتبيّنا أن الجواري يقدّمن الطعام والشراب للخليفة في خلوته مع محظيته أو في مجالس المتعة التي يباح فيها حضور فئة من الجواري، وتكون مهمتهن هي إطعام الخليفة أو تقديم الشراب له ولا يعددنه إلا فيما ندر[7].

وهذا يوضح توزيع الأدوار بين الجنسين، فالجارية تهتم عادة بالسيد في الفضاء الداخلي الخاص بها، داخل حجرتها في الحريم، لتؤدي الوظيفة التي خصتها بها الثقافة «الإطعام»، ويعوضها الغلمان في هذه المهمة خارج هذا الفضاء، فسلطة الضبط تتشدد مع تقسيم المكان فتسمح للغلمان بإعداد الطعام وتقديمه إذا كان مجلس الخليفة رسمياً.

وبعد الطعام والشراب لا بدّ من وجود من يُعنى بالنظافة. وقد عهدت هذه

---

(1) القلقشندي، **صبح الأعشى**، ج 4، سبق ذكره، ص 22.
(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 22.
(3) المصدر نفسه، ج 4، ص 13.
(4) المصدر نفسه، ج 4، ص 21.
(5) المصدر نفسه، ج 5، ص 432.
(6) المصدر نفسه، ج 5، ص 432.
(7) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 16، سبق ذكره، ص 278.

الخدمة لمهتار الطشت خانة ولغلمانه المعروفين بالطشتدارية والدستاردارية الذين كانوا يكلفون بحمل المناشف والمناديل[1].

وبالإضافة إلى النظافة، يهتم الطشتدارية بلباس السلطان، فبعد أن يكون الخليفة قد ارتدى ملابسه الداخلية عند الجواري، يحضر له الغلمان ملابسه الخارجية[2]، ثم يتولى الجمدار إلباس السلطان أو الأمير ثيابه، والبشمقدار إكساءه نعله[3].

وتعتبر العناية بنوم الخليفة من أوكد المهام التي اضطلع بها الغلمان، فقد كان السلطان إذا نام طافت به المماليك دائرة بعد دائرة، ويشكّل الآخرون فرقة تدور حول القصر كل ليلة مرتين، **الأولى** عندما يأوي السلطان إلى النوم **والثانية** حين استيقاظه، ويترأس هذه الفرقة أمير جندار وهو من أكابر الأمراء، وحوله الفوانيس والمشاعل والطبول، وينام على باب الدهليز وأرباب النوب من الخدم[4].

وتحفَظ هذه الآلات من فوانيس، ومشاعل، وطبول، وغيرها، في الطبلخانة أو بيت الطبل، ويشرف عليها أمير علَم يقف عليها عند ضربها في كل ليلة ويتولى أمرها في السفر، ويساعده في ذلك الدبندار وهو الذي يضرب على الطبل، والمنفر الذي ينفخ في البوق، والكوسي الذي يضرب بالصنوج النحاس بعضها على بعض[5].

وبمقارنة وظائف الوصيفات المعتنيات بنوم السلطان بوظائف الغلمان المهتمين بذلك تبيّنا أن الجواري كن يختفين عند النوم إلا من الفراش، في حين يعمل فئة من الرجال في الليل، وهو ما يستوجب شجاعة ويقَظة. واختار المختصون لهذه الوظيفة الغلمان المقربين من الخليفة مثل الأستاذين[6]، وصبيان

---

(1) قابوس نامه، **النصيحة**، سبق ذكره، ص 283.
(2) القلقشندي، **صبح الأعشى**، ج 4، سبق ذكره، ص 10.
(3) المصدر نفسه، ج 5، ص 431.
(4) المقريزي، **الخطط**، ج 3، سبق ذكره، ص 32.
(5) القلقشندي، **صبح الأعشى**، ج 4، سبق ذكره، ص 12-13.
(6) «وهم المعروفون الآن بالخدام وبالطواشية وكان لهم في دولتهم المكانة الجليلة ومنهم كان أرباب الوظائف الخاصة بالخليفة». المصدر نفسه، ج 3، ص 552-553.

الخاصة[1]، وصبيان الحجر[2]. ولا مفر من ذلك، فمن يحرس راحة سيده لا بدّ أن يكون قريباً منه.

وبعد ضمان راحة الخليفة الجسدية يأتي دور غلمان آخرين لتحقيق الراحة النفسية له. وقد ولع الأمراء والسلاطين بالصيد مثل أسلافهم من الحكام فخصصوا فريقاً لإعداد رحلة الصيد مثل البازدار[3]، والجوندار[4]، وأميرشكار[5]. وكلّفوا مجموعة أخرى من الغلمان لخدمة هذه الدواب مثل السراخور[6]، والأميراخور[7]، والمهمرد[8]، ويضاف إليهم السقاء والغلام الذي يتصدى لخدمة الخيل[9].

---

(1) «وهم جماعة من أخصاء الخليفة نحو خمسمئة نفر منهم أمراء وغيرهم». القلقشندي، **صبح الأعشى**، ج 3، سبق ذكره، ص 552-553.

(2) «وهم جماعة من الشباب يناهزون خمسة آلاف نفر يقيمون في حجر منفردة لكل حجرة منها اسم يخصها (. . .) ومتى طلبوا لمّهم لم يجدوا عائقاً». المصدر نفسه، ج 3، ص 552-553.

(3) «وهو الذي يحمل الطيور الجوارح المعدّة للصيد على يده وخصّ بإضافته إلى الباز الذي هو أحد أنواع الجوارح دون غيره لأنه هو المتعارف بين الملوك في الزمن القديم». المصدر نفسه، ج 5، ص 442.

(4) «الجوندار وهو الذي يتصدى لخدمة طيور الصيد من الكراكي والبلشونات ونحوها ويحملها إلى موضع تعليم الجوارح، وأصله حيوان دار، وأطلق الحيوان في عرفهم على هذا النوع من الطيور». المصدر نفسه، ج 5، ص 442.

(5) «أمير شِكار، وهو لقب على الذي يتحدث على الجوارح من الطيور وغيرها وسائر أمور الصيد، وهو مركب من لفظين أحدهما عربي وهو أمير والثاني فارسي وهو شِكار بكسر الشين المعجمة وكاف وألف ثم راء مهملة في الآخر ومعناه الصيد فيكون المراد أمير الصيد». المصدر نفسه، ج 5، ص 433.

(6) «السراخور وهو الذي يتحدث على علف الدواب من الخيل والمراد كبير الجماعة الذين يتولون علف الدواب». المصدر نفسه، ج 5، ص 432.

(7) «وهو الذي يتحدث على إصطبل السلطان أو الأمير، ويتولّى أمر ما فيه من الخيل والإبل وغيرهما مما هو داخل في حكم الإصطبلات، وهو المتولي لأمر الدواب على ما تقدم وأهم أمورها المعلف». المصدر نفسه، ج 5، ص 432.

(8) «المهمرد وهو الذي يتصدى لحفظ قماش الجمال أو قماش الإصطبل والسقائين ونحو ذلك». المصدر نفسه، ج 5، ص 443.

(9) «الغلام وهو الذي يتصدى لخدمة الخيل ويجمع على غلمان وغِلمة، وهو في أصل اللغة مخصوص بالصبي الصغير والمملوك، ثم غلب على هذا النوع من أرباب الخدم، وكأنهم سمّوه بذلك لصغره في النفوس». المصدر نفسه، ج 5، ص 443.

وقد انقسم الغلمان المشرفون على خدمة الملك إلى صنفين رئيسيين: **الأول** يتعامل مع الخليفة مباشرة، ويحبذ أن يكون الواحد منهم صافي الوجه، نقي البدن، مستدير الوجه، أشهل العين، صموتاً، حتى يحقق الراحة البصرية والنفسية للسيد فلا يرى إلا جميلاً، ولا يخاف غدر غلمانه، أما الصنف **الثاني** فهو أقل منهم شأناً بعيد عن الأنظار، يعتني بالحيوانات والطيور بصفة مباشرة. وأُختير لهذه المهمة المحرومون من نعمة الوسامة، المبعدون عن حضرة السيد[1]، المتمتعون ببنية جسدية سليمة، لأن أعمالهم تستوجب مجهوداً عضلياً كبيراً. ويعود تقسيم المنظّرين لوظائف الغلمان بحسب سماتهم الخلقية إلى رغبتهم في استغلال كل أصناف الغلمان الذين يقعون تحت أيديهم، حتى قبيحي الوجوه الذين كلفوا بخدمة الحريم. فكل هؤلاء الغلمان الذين ذكرنا، عاجزون عن تحقيق الراحة النفسية التامة للسلطان أو الخليفة ما دام غير مطمئنّ على حريمه. ولهذا خصصت فئتا الأمين[2] والزنان[3] للقيام بهذه المهمة، وأوكلت إلى هاتين الفئتين مهام حراسة النساء وقضاء جميع حاجياتهن لكي لا يضطررن إلى كسر الحدّ الفاصل بين عالم الإناث وعالم الذكور، فذلك يضمن للسيد أقصى حدّ من الأمان[4]. وسعياً إلى

(1) «أنسب الغلمان إلى هذه المهمة، بحسب صاحب **النصيحة**، مفتوح الحاجبين واسع العينين، الذي تكون أجفان عينيه منقطة بالحمرة، طويل الشفة والأسنان، واسع الفم، مثل هذا الغلام يكون وقحاً جداً وجسوراً وغير مؤدب». قابوس نامه، **النصيحة**، سبق ذكره، ص 313.

(2) «الأمين من ألقاب التجار الخواجكية، خصّوا بذلك لائتمان التجار على الجواري والمماليك في حال جلبهم إلى الملوك، وائتمان الخدام على الحريم والمماليك بأبواب الملوك، وهو مأخوذ من الأمانة ضدّ الخيانة، والأميني نسبة إليه للمبالغة». القلقشندي، **صبح الأعشى**، ج 6، سبق ذكره، ص 9.

(3) «الزنان دار المعبّر عنه بالزمام دار، وهو لقب الذي يتحدث على باب ستارة السلطان أو الأمير من الخدام الخصيان، وهو مركب من لفظين فارسيين، أحدهما زنان بفتح الزاي ونونين بينهما ألف ومعناه النساء، والثاني دار ومعناه ممسك كما تقدم فيكون معناه ممسك النساء بمعنى أنه الموكل بحفظ الحريم، إلا أن العامة والخاصة قد قلبوا النونين فيه بميمين فعبروا عنه بالزمام دار كما تقدّم، ظنّاً أن الدار على معناها العربي والزمام بمعنى القائد أخذا من زمام البعير الذي يقاد به». المصدر نفسه، ج 5، ص 432.

(4) نتحدث هنا عن الجانب النظري، أي عن وظيفتي الزنان والأمين نظرياً، لا عن مدى تحقق هذا الأمر في الواقع، إذ سنرجئ هذا الأمر لفصل لاحق.

هذا كان حراس النساء من أقبح العبيد خلقة في القصر، فهم سود البشرة، عبوسو الوجوه، غلاظ، أجسامهم يابسة، شعورهم خفيفة، أصواتهم رقيقة، أقدامهم نحيلة، أصابعهم قصيرة وقاماتهم منحنية[1]. وقد حرصت سلطة الضبط على اختيار عبيد ذوي ملامح متنافرة يتولّد عنها قبح تشمئز منه القلوب، لينفروا النساء قدر الإمكان منهم، وحذروا في المقابل من الأشقر، وبخاصة من متهدل الشَعر الذي ترى في عينيه رعونة وطراوة، لأن مثل هذا يكون إما ولوعاً بالنساء أو قواداً[2].

واستُخدِم هذا الجمع الهائل من الغلمان لتحقيق الرعاية الشخصية والنفسية للسلطان، وقد تبيّنا مختلف وجوه تدخّل الثقافة في تحديد أدوار هؤلاء المماليك ورسم مظاهر الاختلاف بينهم وبين الجواري.

ولمّا كان المكان ذا أثر في التكوين وفي تحديد العلاقات والأدوار، فقد رأينا أن نقارن بين سكنى الجواري وسكنى الغلمان.

كانت الجواري يقطنّ في جناح الحريم معزولات عن العالم الخارجي. أما الغلمان المكلفون بخدمة السلطان، فمنهم من كانوا ينامون حوله لحمايته، ومنهم من كانوا يقطنون بغرف منفردة، بمعزل عن القصر، لكي لا يجدوا عائقاً متى طُلبوا لأمر مهم.

ولم يكن تقسيم المكان الذي يقطنه كل من الجواري والغلمان اعتباطياً، بل تدخلت الثقافة في تحديد مساكن العبيد بحسب جنسهم. فخصّت الجواري بالفضاء المغلَق المرتبط بمقر السلطان الحميمي والخاص به، أي التابع للسيد الذكر، أما الغلمان الذكور فخصوا بمقر منعزل عن القصر لتكون لهم حرية التصرف والحركة زمن الأزمات.

واحتاج الأمراء والسلاطين من ناحية أخرى إلى من ينوب عنهم في إدارة شؤون القصر المالية، فتعهد الخازندار بخزائن الأموال السلطانية والحكم فيها ولا يكون صاحبها إلا من الخدام[3].

---

(1) قابوس نامه، **النصيحة**، سبق ذكره، ص 313.
(2) المصدر نفسه، ص 313.
(3) القلقشندي، **صبح الأعشى**، ج 4، سبق ذكره، ص 22.

وكلّف مهتار الركاب خانة، ومن يعمل معه من الغلمان، باستلام حواصل الركاب خانة، ومعناها بيت الركاب. وتشتمل على عدة الخيل من السروج واللجام، وفيها من السروج المغشاة بالذهب والفضة المطلية والساذجة، وغير ذلك من «نفائس العدد والمراكيب ما يحير العقول ويدهش البصر مما لا يقدر على مثله إلا عظماء الملوك»[1].

وتساعد مجموعة من الغلمان الوزير على الإشراف على الحوائج خانة أو بيت الحوائج وما ينفَق منها على كل أجنحة القصر وعلى المماليك وغيرهم من أصحاب الرواتب[2]. وكان المؤتمِن[3] والسفيري[4] يتوليان توفير مستحقات القصر من الجواري والغلمان وكل ما ينقصه. ولم نقف في وظائف الجواري على ما يقارب هذه المهام التي اضطلع بها الغلمان لأنها تتطلب دقة ومسؤولية وأمانة. والمأثور عن المرأة في المتخيل الجمعي أنها ثرثارة و«ناقصة عقل ودين» ولا تحفظ الأسرار، فهي إذن عاجزة عن الاضطلاع بمهمتها على أحسن وجه.

ولم تشارك الجواري، فيما وقفنا عليه من أخبار، أيضاً في تنظيم العلاقة بين السلطان وغيره لما في هذا من اختراق للفضاء الخارجي واختلاط برجال آخرين غير أسيادهن، بخاصة إن كان ذلك خارج إطار المتعة. ولمّا كان الجواري والغلمان زينة القصور قسمت سلطة الضبط مجالات استعراض هذه الزينة، فجعلت الجواري مزيّنات لمجالس المتعة يستعرضهن السيد أمام أصحابه ويتباهى بهن أمام الباحثين عن اللذة أو ينفرد بهن لنفسه فيتمتع بجمالهن في غرفة نومه. وجعل

---

(1) القلقشندي، **صبح الأعشى**، ج 4، سبق ذكره، ص 12.

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 12.

(3) «المؤتمن من ألقاب الخدام والتجار الخواجكية والمراد أن الخدام يؤتمنون على الحريم والمماليك في الحضر والتجار يؤتمنون على المماليك والجواري في السفر، أو يؤتمنون على أخبار الممالك وأحوالها فلا يخبرون عن مملكة بمملكة أخرى إلا بما فيه السداد». المصدر نفسه، ج 6، ص 31.

(4) «السفيري رأيته في بعض الدساتير الشامية، قد كتب به لبعض التجار الخواجكية لسفارتهم بين الملوك وترددهم في الممالك لجلب المماليك والجواري». المصدر نفسه، ج 6، ص 15.

الغلمان في المقابل نوعين: غلمان متعة سبق ورأيناهم يزينون مجالس خاصة المجتمع، وغلمان المهام الرسمية، وهم الذين اهتممنا بهم، يتباهى بهم السيد أمام حاشيته أو أمام رعيته أو أمام ضيوفه.

وضماناً لحسن سير «مؤسسة الغلمان العاملين في القصور»، تولى مقدمو المماليك التحدث عن المماليك السلطانية والحكم فيها[1]. ونشأت زمامية الدور السلطانية «لتحلية الجند في عرضهم، ومع المشرفين عليها يمشي النقباء، وإذا طلب السلطان أو النائب أو الحاجب أميراً أو غيره أحضره»[2].

وإذا كان العيد، أو حضر إلى السلطان أو الأمير ضيف من الضيوف، أقيمت المواكب، وللمواكب مراسمها. ومن بين القائمين عليها أمير الطبر[3] الذي يحكم على من دونه من الطبردية، «حاملي الطبر في المواكب»[4]. وبعد الترحيب بالضيوف يستقبلهم المهمندار «الذي يتصدى لتلقي الرسل والعربان الواردين على السلطان وينزلهم دار الضيافة ويتحدث في القيام بأمرهم»[5].

ويتولى الأمير جمدار[6] بعد ذلك تنسيق المقابلة بين السلطان وضيوفه. وقد عدّ هذا الجمدار الحافظ لدم السلطان، فلا يأذن بالدخول عليه إلا لمن يأمن عاقبته[7]، ولهذا أضيفت إلى مهامه - بحسب رأينا - مهمة تنفيذ العقوبات، «فإذا ما أراد السلطان تعزير أحد أو قتله كان ذلك على يد صاحب هذه الوظيفة»[8].

---

(1) القلقشندي، **صبح الأعشى**، ج 4، سبق ذكره، ص 22.

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 22.

(3) «وهو مركّب من لفظين، أحدهما عربي وهو أمير والثاني طبر وهو بالفارسية الفأس»، المصدر نفسه، ج 5، ص 434.

(4) المصدر نفسه، ج 4، ص 23.

(5) «وتعني كلمة المهمندار «ممسك الضيف» بمعنى المتصدي لأمره». القلقشندي، الأغاني، ج 4، ص 21.

(6) «وهو الذي يستأذن لهم على الأمراء وغيرهم في أيام المواكب عند الجلوس بدار العدل». القلقشندي، **صبح الأعشى**، ج 5، سبق ذكره، ص 433.

(7) المصدر نفسه، ج 5، ص 433.

(8) «وهو المستلم أيضاً للزردخانة التي هي أرفع قدراً في الاعتقالات، ولا تطول مدة المعتقل بها بل إما يُعجّل بتخلية سبيله أو إتلاف نفسه». المصدر نفسه، ج 4، ص 21.

وقد لا يحضر الضيوف ولكنهم يبعثون رسائل، إلا أن هيبة السلطان والحرص على سلامته جعلاه يكلّف من يتصدى لهذا الأمر، فإذا ما ورد عليه بريد أحضره أمير جندار والدوادار وكاتب السّر[1] بين يدي السلطان، فيقبّل الأول الأرض، ثم يأخذ الدوادار الكتاب فيمسحه بوجه البريدي، ثم يناوله للسلطان، فيفضّه، ويجلس كاتب السّر، فيقرؤه عليه، ويأمر بأمره. وأما بطائق الحمائم، فإنه إذا وقع طائر من الحمام الرسائلي ببطاقة أخذها البراج وأتى بها الدودار، ليحملها إلى السلطان صحبة كاتب السّر[2]. وهذا ما يبيّن أن العبد شكّل «النواة التي دارت حولها علاقات الملك مع حاشيته وخدمه ورعيته»[3].

ولئن سبق وتبيّنا أن وظائف الجواري قد تطورت وتقننت مع العثمانيين أساساً، فإن وظائف الغلمان قد تطورت منذ عهد الفاطميين والمماليك اقتداء بما عرفوه من مهام الغلمان في قصور فارس[4]، واستقرت حتى العصر العثماني الذي نظّمت فيه هذه الوظائف بشكل أبرز، فكان الخصيان يدخلون القصر وتبدأ عملية التدريب، وفي نهايته يعينون للخدمة لدى إحدى الشخصيات البارزة في الحرملك، وكان حلمهم هو الوصول إلى مكانة «كيزلار أغاسي»، سيد البنات أو كبير الخصيان السود[5].

ومن مهام كبير الخصيان حماية النساء أو تزويد الحرملَك بالجواري اللازمات، والإشراف على ترقية الجواري والخصيان، والشهادة على زيجات السلطان وطقوس الولادة، وترتيب الاحتفالات الملكية كالختان، والزفاف، والمهرجانات، وتنفيذ أحكام الإعدام في نساء الحرملك المتهمات بجريمة ما،

---

(1) «إمرة جاندار وموضوعها أن صاحبها يستأذن على دخول الأمراء للخدمة، ويدخل أمامهم إلى الديوان، ويقدّم البريد مع الدوادار وكاتب السّر». المصدر نفسه، ج 4، ص 21.

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 61.

(3) M. Ennaji, *Le sujet et le mamelouk*, p. 330.

(4) P. Briant, *Histoire de l'empire perse, de Cyrus à Alexandre*, Paris, Fayard, 1996, pp. 279-288.

(5) أوليف كروتيه، **عالم الحريم خلف الحجاب**، سبق ذكره، ص 181.

فهو من كان يأخذ الفتيات إلى الجلاد الذي كان يعبئهن في أكياس ليُرمى بهن في البحر[1].

وكان الخصيان واسطة بين النساء والعالم الخارجي، فعلى العاملين في خدمة قسم الحريم من الرجال قضاء كل شؤونهن «وتوفير ما يحتجن إليه من الأسواق، فتكتب النساء احتياجاتهن من الأقمشة والأحذية وأدوات الزينة في ورقة يدفعن بها إلى آغا البنات، الذي يبلغ الخدم بما يجب شراؤه من الأسواق»[2].

وكلّف الغلمان الصغار بخدمة من هم أكبر منهم سناً وتجربة، فكانوا يهيئون لهم الطعام، وإن لم يقوموا بما كلفوا به أو غلبهم النوم يعرضون للضرب المبرح[3].

وعيّن أربعون خادماً للخدمة الشخصية للسلطان، مهمتهم حلاقة ذقنه ومساعدته في ارتداء ملابسه وخدمته أثناء طعامه، ورأسهم رئيس يعرف باسم الصلحدار، وعيّن البقية في مهام متنوعة، فمنهم المسؤول عن المؤن، ومنهم المسؤول عن الخزينة الخاصة، والمشرف الأكبر على الخيول السلطانية، ورئيس البوابين، ورئيس البستانية، وحامل العلم[4].

واعتمد العثمانيون بعض المهرجين للترفيه عن النفس مثل قزم القصر، وهو خصي مهرج مخصص لتسلية السلطان وسيدات الحرملَك[5].

ووثق أهل الإيالة التونسية أكثر بغلمانهم، فبرز منهم الكاهية[6]، والآغا[7]، والخزندار[8]، والمؤتمن على نفائس مخبآت الباشا في غرفته[9]، وأمير لواء

---

(1) أوليف كروتييه، **عالم الحريم خلف الحجاب**، سبق ذكره، ص 182.
(2) ماجدة صلاح مخلوف، **الحريم في القصر العثماني**، سبق ذكره، ص 40.
(3) ابن أبي الضياف، **الإتحاف**، ج 2، سبق ذكره، ص 37.
(4) محمد بوذينة، **الحريم في قصور سلاطين آل عثمان**، سبق ذكره، ص 58-59.
(5) أوليف كروتييه، **عالم الحريم خلف الحجاب**، سبق ذكره، ص 182.
(6) ابن أبي الضياف، **الإتحاف**، ج 7، سبق ذكره، ص 14، 56.
(7) المصدر نفسه، ج 7، ص 58.
(8) المصدر نفسه، ج 7، ص 100.
(9) المصدر نفسه، ج 7، ص 130.

الخيالة[1]، والطبيب[2]، ورئيس البحار[3]، والوزير[4].

وقد حدد أصحاب القلم الصفات الجسدية التي ينبغي أن يكون عليها الغلام المخصص للعلم، فينصح «قابوس نامه» الراغبين في شراء هذا الصنف من الغلمان قائلاً: «فمن أراد أن يتخذ غلاماً للعلم عليه أن ينتقيه منتَصب القامة، معتدل الشَعر، منبسط الوجه من غير ابتسام، مثل هذا الغلام يكون أهلاً لتلقي العلوم وتعهد الخزانة وكل علم»[5].

وتقودنا المقارنة بين وظائف الجواري ووظائف الغلمان إلى تبيّن أن الجواري كلّفن بحفظ أمانات تخص الغرف الخاصة بالحاكم. أما الغلمان فقد اضطلعوا بأداء كل مهمة تستوجب دقة وأمانة داخل القصر وخارجه، وشملت مسؤولياتهم العديد من المهام السياسية الحساسة التي كانت في العصور الأولى للحضارة الإسلامية مقتصرة على الأحرار. ويرجع توسع نفوذ المماليك في العصور الأخيرة إلى تأثير الفرس والروم أساساً وإلى تدعّم ثقة السادة في هذا الصنف من الغلمان، وانشغالهم أكثر فأكثر بحياة اللهو.

وقد برز حضور الفتيان في الحياة السياسية في حقَب تاريخية متعددة، إذ كلّفوا منذ عصر المعتصم بوظائف هامة جداً، وظلت مكانتهم تتعاظم حتى تولوا الحكم في مناسبات عدة قبل أن تؤسس دول المماليك التي مكنت هؤلاء الغلمان من التأثير في السياسة بشكل أبرز مما كان عليه، واستمر هذا النفوذ مع الدولة العثمانية في مختلف إيالاتها.

أما في بلاد المغرب، فقد احتل الصقالبة مكانة كبيرة في قصور الأغالبة الذين كثفوا من استجلاب هذا الصنف من العبيد وتوليتهم في مناصب مرموقة، وكذلك فعل الخلفاء الأمويون بالأندلس، إذ وثقوا بالصقالبة إلى حدّ كبير وولوهم أهم

---

(1) ابن أبي الضياف، **الإتحاف**، ج 8، سبق ذكره، ص 74.
(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 98.
(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 37.
(4) المصدر نفسه، ج 7، ص 29-89.
(5) قابوس نامه، **النصيحة**، سبق ذكره، ص 32.

المناصب في الدولة قبل أن ينتزوا ببعض الأراضي في أطراف البلاد ويحولوها إلى دويلات طوائف. واشتركت كل الفترات التاريخية التي أشرنا إليها في إثبات سيطرة المماليك على مؤسسة الجندية.

وعلى الرغم من أن النساء لا يشاركن في الحروب ولا يلجن ساحة الوغى إلا ممرضات[1]، فإننا رأينا ضرورة دراسة «العبيد الجنود»، ذلك أن ميادين الحروب من أبرز فضاءات المخصصة للذكور[2]، ففيها تُبنى الرجولة، وهي، أضف على ذلك، ذات أهمية بارزة في تسيير الحياة السياسية في الحضارة العربية الإسلامية، ذلك أن أهم وظيفة انتدب من أجلها الغلمان في الحياة السياسية هي الجندية.

شارك العبيد في عصر الرسول والعصور الإسلامية الأولى بتطوع منهم، إذ لم تكن مؤسسة الجند منظمة. ويعود أول بروز رسمي لجيوش العبيد من مؤلفات - بحسب ما اطّلعنا عليه - إلى الأغالبة، إذ أصبح اتخاذ الحرس الخاص من عبيد السودان أمراً شائعاً لدى حكام المغرب ابتداء من القرن الثاني. فقد اتّخذ إبراهيم بن الأغلب مؤسس الإمارة الأغلبية (ت 184هـ) الحرس الخاص من العبيد السود، واقتفى الفاطميون أَثَر الأغالبة، فاتّخذ عبيد الله المهدي (ت 298هـ) إثر بيعته في رقادة العبيد من السود والروم[3].

وليس غريباً في هذه الحال أن يظهر من إفريقية عبيد تركوا بصمتهم في التاريخ، مثل طارق بن زياد (ت 102هـ)[4] فاتح الأندلس، وجوهر الصقلي

---

(1) حسن حسني عبد الوهاب، **ورقات**، ج 1، سبق ذكره، ص 279.
و«هذا أمر مفهوم جندرياً، فخلال المواجهات العسكرية يتحول النساء مباشرة إلى المهام الموكلة إلى جندرهن من طبخ وتمريض»، C. Guionnet, E. Neveu, *Féminins/Masculins: Sociologie du genre*, p. 187.

(2) «وقد استغلت الهيمنة الذكورية القوة الجسدية للرجل، بما هي معطى بيولوجي، لتنشئ الغلمان على الحروب». C. Guionnet, E. Neveu, ibid, p. 187.
إلا أننا تبيّنا فيما سبق أنه في غياب التنشئة الاجتماعية والثقافية يكون الغلام عاجزاً عن المشاركة في الحروب.

(3) الحبيب الجنحاني، **المجتمع العربي الإسلامي**، سبق ذكره، ص 84.

(4) «هو طارق بن زياد بن عبد الله بن ولغو النفزي من سبي البرابرة». ابن أبي الضياف، **الإتحاف**، ج 1، سبق ذكره، ص 83.

(ت 381هـ)، وهو «كاتب اختصه المعز لدين الله من مواليه وأعلى قدره وصيّره في رتبة الوزارة، وعقد له على جيوش عظيمة فدوّخ المغرب وفتح مدناً وقهر عدة من أكابرهم حتى أتى البحر المحيط، ثم قدم غانماً مظفراً»[1]، وهو أيضاً مؤسس الدولة الفاطمية بالقاهرة[2].

ومن المغرب ننتقل إلى الأندلس أين التقى المغرب بالمشرق، وشارك في فتحها عبيد كوّنهم المشارقة كمغيث فاتح قرطبة (ت 100هـ)، وكان هذا الغلام من سبي الروم أُسِر صغيراً فأدّبه عبد الملك بن مروان (65-86هـ) مع ولده، فأفصح بالعربية حتى قال الشّعر وتعلم القراءة والكتابة، وتدرب على ركوب الخيل وفنون القتال فصار شجاعاً مشهوراً بالحكمة والبراعة في فنون الحرب. وقد أبلى البلاء الحسن في فتح الأندلس وضمن لذريته سمعة مشرفة بين الأحرار، و«نجُبوا في قرطبة وسادوا وعظُم بيتهم وتفرّعت دوحتهم»[3].

ولم يكن ظهور العبيد في الحياة السياسية في الأندلس متأخراً جداً عن نشأة الدولة الأموية، إذ لم يطمئن عبد الرحمن الداخل للجنود القدامى فقرر عزلهم وأمر بشراء المماليك، واشترى الحكم الأول العبيد من المرتزقة حتى بلغ عددهم نحو خمسة آلاف رجل، فكانوا يسمون الخُرس لعدم معرفتهم بالعربية، واستخدمهم، بخاصة في قصره، ليكونوا قوة طوارئ تكافح الحركات المعارضة[4]. وبرزت منهم فِرق متنوعة أهمها فرقة الرقاصة السودان[5]، والحَشَم[6]، وعبيد المخزن[7].

---

(1) ابن أبي الضياف، **الإتحاف**، ج 1، سبق ذكره، ص 125.
(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 127.
(3) المقري، **نفح الطيب**، ج 3، سبق ذكره، ص 13.
(4) عبد الواحد طه ذنون، «تنظيمات الجيش في الدولة العربية الإسلامية»، سبق ذكره، ص 8.
(5) «يبدو أن تسمية الرقاصة قد جاءت نتيجة طول قامتهم وحركة جسمهم أثناء سيرهم واستعراضهم في العاصمة، ومن الوظائف الأخرى للرقاصة حمل البريد ونقل الرسائل في الأندلس نظراً لسرعتهم في الجري». المرجع نفسه، ص 9.
(6) «من وظائف الحَشَم تعبئة العساكر أثناء المعارك والإشراف على ترتيب الجند للاستعراض من أجل وفد رسمي». المرجع نفسه، ص 9.
(7) «عبيد المخزن من فرق الجيش عند الأندلسيين وهم عبيد سود». عبد الإله بنمليح، **الرق**، سبق ذكره، ص 511.

في الفترة التاريخية ذاتها تقريباً، في المشرق، أراد المعتصم تجاوز الخلافات القائمة بين العرب والفرس في الجيش، فبعث إلى سمرقند وفرغانة وما حولهما لشراء الغلمان الأتراك، وألبسهم أنواع الديباج ومناطق الذهب، وأسكنهم مدينة سامراء التي بناها من أجلهم، إذ تجاوز عددهم ثمانية عشر ألف مملوكاً، فطغوا في البلاد فساداً.

ويرجع السبب في اختيار المعتصم الأتراك تحديداً جنداً له دون غيرهم إلى أنهم أخواله، فأمه ماردة جارية تركية مكّنها موضعها من التأثير عليه ومن توجيهه نحو أبناء جنسها، فالأم تمرر التعاليم لابنها زمن التنشئة الأولى أو حين يقصدها في الحريم، وهو ينفذ هذه التعاليم، ولا يهتم بصحة ما قام به ولهذا جعله المؤرخون يعترف بخطأ اختياره قبل أن يموت[1].

وتطورت منذ ذلك الحين مؤسسة الجندية وتنوعت الأعراق فيها، فكان عرق العبيد العاملين في الجيش ميزة من ميزات الدولة، فخفف أحمد بن طولون (254-270هـ) من حدّة حضور الترك في الجند، وكان عدد العبيد في فسطاطه أربعاً وعشرين ألف عبد تركي وأربعين ألف عبد سوداني[2] لأنه كان شديد الازدراء للترك وأولادهم[3].

ومع الدولة الأيوبية ارتفعت قيمة العبيد في الجيش الإسلامي، «فرغب الملك الصالح نجم الدين أيوب في مشترى المماليك من الأتراك ثم صار من مماليكه من انتهى إلى الملك والسلطنة فمالت الجنسية إلى الجنسية ووقعت الرغبة في الاستكثار منهم[4]». وتغيرت الأمور مع الظاهر برقوق الجركسي (784-801هـ) الذي جلب بني جنسه حتى صار أغلب الجند والأمراء منهم، وقلّ عدد الأتراك في مصر حتى لم يبقَ منهم إلا أولادهم أو أقلية منهم[5].

---

(1) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج 6، سبق ذكره، ص 72.
(2) الحبيب الجنحاني، **المجتمع العربي الإسلامي**، سبق ذكره، ص 84.
(3) حسن حسني عبد الوهاب، **ورقات في الحضارة والأدب**، ج 3، سبق ذكره، ص 4.
(4) القلقشندي، **صبح الأعشى**، ج 4، سبق ذكره، ص 456.
(5) المصدر نفسه، ج 4، ص 456. ويتضح لنا هذا الأمر أكثر مع تحليل المقريزي لهذه الظاهرة، «انقرضت دولة العرب من مُضر وصار جندها العجم والموالي من عهد المعتصم =

ويهدف هذا الإجراء إلى تركيز «السلطة الحاكمة في البلاد» والغريبة عن الحاكم بأناس من غير أهل البلد تدعّمت سلطتهم أمام المجتمع المصري المحلي بدرجة أولى. ولكن هذا لن يتحقق لهم دون محاولة تحقيق الهدف الثاني الذي يضمن لهم شرعية البقاء، ألا وهو «الدفاع عن الإسلام في حدود المناطق الراجعة بالنظر إلى سلاطين المماليك والسعي إلى توسيع أراضي الإسلام[1]». فكان هؤلاء الجيوش العمود الفقري لحياة الأسياد بمختلف الحقَب السياسية، فعدّهم الأندلسيون «أمناءهم وثقاتهم على الحُرَم»[2]، واعتبرهم السلطان قلاوون يده التي يبطش بها[3].

عموماً، عدّت الجندية أبرز الوظائف التي اضطلع بها الغلمان في الحياة السياسية. وقد أجمع أصحاب القلم على أن كثرتهم كانت ذات أثر سلبي على الحضارة العربية الإسلامية، وهذا ما يشرّع لنا الانتقال إلى البحث عن دور كل من الجواري والغلمان في توجيه الحياة السياسية، والسير بها نحو الانحطاط، ودراسة مساهمة العبيد بجنسيهما في تدبير الدسائس والاغتيالات.

= إلى أن ولي الأمير أبو العباس أحمد بن طولون مصر، فاستكثر من العبيد، وبلغت عدّتهم زيادة على عشرين ألف غلام تركي وأربعين ألف أسود وسبعة آلاف حرّ مرتزق. فلمّا كانت إمارة الأمير أبي محمد بن طغج الإخشيدي على مصر بلغت عدة عساكره بمصر والشام أربعمئة ألف تشتمل على عدة من الطوائف، ثم إن الأستاذ كافور الإخشيذي استنجد بعدة من السودان في أيام تحكمه مصر. فلمّا تغلب المعز لدين الله الفاطمي على مصر صارت عساكرها ما بين كُتامة وزويلة ونحوها من طوائف البربر وفيهم الروم والصقالبة. فلمّا قام في الخلافة بمصر من بعده العزيز بالله أبو منصور نزار استخدم الديلم والأتراك واختصّ بهم (. . .) فلمّا زالت دولتهم على يد الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب (565-589هـ) أزال جند مصر من العبيد السود والأمراء المصريين والعربان والأرمن وغيرهم، واستنجد بعسكر من الأكراد والأتراك حتى زالت دولتهم بقيام عبيدهم المماليك الأتراك فحذوا حذو مواليهم من بني أيوب، واقتصروا على الأتراك وشيء من الأكراج، ثم زالت دولة بني قلاوون (. . .) بالملك الظاهر برقوق فأخذ في محو المماليك الأشرفية، وأنشأ لنفسه دولة المماليك الجراكسة». المقريزي، **الخطط**، ج 1، سبق ذكره، ص 271-273.

(1) محمد طاهر المنصوري، **تجارة العبيد**، سبق ذكره، ص 287-288.

(2) ابن عذاري، **البيان المغرب**، ج 2، سبق ذكره، ص 259.

(3) المقريزي، **الخطط**، ج 3، سبق ذكره، ص 372.

وسنركز عملنا على نقطتين رئيسيتين، **أولاهما** دور الجواري والغلمان في الدسائس والاغتيالات، **وثانيهما** وجوه استغلال هذه الفئة للمناصب التي احتلوها في القصور وللوظائف التي اضطلعوا بها.

الفصل الثاني

دور الجواري والغلمان في انحطاط الحياة السياسية

اضطلع الجواري والغلمان بالعديد من الوظائف الحساسة في القصور، وكان من البديهي أن يؤثّروا في الحياة السياسية بحكم قرابتهم من الحاكم. فما هي أوجه استغلال العبيد لمناصبهم؟ وإلى أي مدى ساهم حضورهم في انحطاط الحياة السياسية؟ وهل استغل كل من الجواري والغلمان نفوذهم بالطريقة ذاتها؟

I - استغلال الجواري لمناصبهن ودورهن في انحطاط الحياة السياسية

احتلت الجواري، مثلما سبق ورأينا، مكانة بارزة في مؤسسة الحريم. ومن الجواري مَن عرفن قيمتهن عند أبنائهن وأزواجهن ومن أحبوهن، فاكتنزن الأموال وخبأن منها الشيء الكثير حتى كانت للواحدة منهن خزائن مملوءة ذهباً، وكانت أشهر الجواري امتلاكاً للمال أقربهن إلى أصحاب السلطة.

وبدأ استغلال الجارية لمنصبها منذ لحظة وصولها إلى القصر ووصولها إلى قلب سيدها وصاحبها الذي ألبسها ما لم تحلم به وحلّاها بما لم يُرَ مثله، فاكتسبت المحظيات من الحلي الشيء الكثير، ولبسن الوشي والحلل، واحتذين نعالاً من العنبر صنعت لهن بشكل مميز، وارتدين الثياب المنسوجة من الذهب[1].

(1) «كنت أشتري لها ثياباً دبيقية، يسمونها ثياب النعال. وذلك أنها كانت صفاقاً، تقطع على مقدار النعال المحذوة، وتطلى بالمسك والعنبر المذاب، وتجمّد، ويجعل بين كل طبقتين من الثياب، من ذلك الطيب ما له قوام، ونحن نفعل طباقات كثيرة، وتلف بعضها على بعض، ثم تصمغ حواليها بشيء من العنبر، وتلزق حتى تصير كأنها قطعة واحدة، وتجعل الطبقة =

وكان مما لبسته فريدة جارية الواثق «غلالة ورداء معصفرين وعليهما وشاحان من ذهب، وفي عنقها فصّان من لؤلؤ وزبرجد وياقوت»[1].

وكانت الجواري يتهادين الحلي فيما بينهن. فقد وجهت مؤنس جارية المأمون إلى متيم في يوم احتجمت فيه مخنقة[2] في وسطها حبة قيمة جليلة كبيرة وعن يمين الحبة وعن يسارها أربع يواقيت وأربع زمردات، وما بينهما من شذور الذهب، وباقي المِخنَقة قد طيب بالغالية[3].

وقد يولَع السيد بمحظيته، وإن لم تكن أم ولده، ويكلف بها كلفاً شديداً، فيبذل الأموال الطائلة لإرضائها، وقد يبلغ بها الدلال حدّاً يجعلها قادرة على مواجهته ورفض طلبه، وقد يغيظ هذا أعوانه الذين عهدوا قوته وجبروته فيطلبون منه كسر الباب، وقد تتمادى في دلالها وتصرّ على مغاضبته وإثارة قلقه، ولو أدى بها الأمر إلى القتل. فتثير الرجل الذي تركته ممزقاً بين حبه لها من ناحية، وبين كبريائه باعتباره رجلاً لا يُرفَض له طلَب من ناحية أخرى، فيجعل المال رسولاً بينهما. والمال غاية الجارية وسلطانها الذي يجعلها تستسلم وتكب على رجلَي السيد تقبّلهما وتقبّل هديته[4]. ولا يبالي مالكها بشرعية ما ينفقه من أجلها وبجواز إنفاقه كل هذا المال من خزانة الدولة، لأنه يرى أن لابسة الحلي «أنفس منه خطراً وأرفع قدراً وأكرم جوهراً وأشرف عنصراً»[5]، ورضاها أولى من رضى الناس وخالقهم.

= الأولى بيضاء مصقولة، وتخرز حواليها بالإبريسم، ونجعل لها شركاً من إبريسم كلها، كالشرك المضفورة من الجلود، وتلبس. قال: وكانت نعال السيدة (أم المقتدر) من هذا المتاع، لا تلبس النعل إلا عشرة أيام، أو حواليها، حتى تخلق، وتفتت وتذهب جملة دنانير في ثمنها، وترمى. فيأخذها الخزّان، أو غيرهم، فيستخرجون من ذلك العنبر والمسك فيأخذونه. وهو يساوي جملة الدنانير». القاضي التنوخي، **نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة**، تحقيق عبود الشالجي، ج 1، دار صادر، بيروت، 1995، ص 294.

(1) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 4، سبق ذكره، ص 444.
(2) المخنقة هي القلادة. ابن منظور، **لسان العرب**، سبق ذكره، (خ-ن-ق).
(3) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 4، سبق ذكره، ص 444.
(4) المقري، **نفح الطيب**، ج 1، سبق ذكره، ص 274.
(5) المصدر نفسه، ص 274.

ولا يعتبر جمع المال علامة استغلال الوضع الوحيدة بالنسبة إلى أمثال هذه الجارية، فحبّ سيدها لها أكبر من هذا، ويمكّنها من التدخّل في الشؤون السياسية وفي تدبير الأمور. ولن يمانع السيد هذا الأمر ما دامت ملازمة لفضائها الداخلي الخاص بالنساء، ولهذا كانت المحظية تبرم الأمور مع الخصيان الذين كانوا على ما يبدو همزة وصل بينها وبين عالم خارجي، لا حقّ لها في اقتحامه. فبمساعدة مضر الخصي كانت طروب تبرم الأمور ولا يردّ لها سيدها شيئاً مما تبرمه، وصارت هي الحاكمة في سيدها الذي يفتخر بشجاعته وبقوته: (المتقارب)

أَنَا اِبْنُ الْمَيَامِينِ مِنْ غالِبِ أَشُبّ حُروباً وَأُطْفي حُروبا[1]

وقد تمكنت الجواري من استغلال أسيادهن بدرجات مختلفة مستعملات سلاحهن الرئيسي، وهو الدلال والمغاضبة[2]. وحرصاً على استرضاء الجارية المحبوبة كان السيد مستعداً لإهدائها الأموال الطائلة، ومنحها حرية التصرف في شؤون الدولة. وقد مكنت هذه الطريقة العديد من الجواري، وبخاصة أولئك اللاتي ارتبطت أسماؤهن بالسيد من الجمع بين كونهن الحبيبات المحبوبات وبين كونهن أمهات الخلفاء. فكن من أكثر المملوكات اكتساباً للمال، وهذا ما يبرر كثرة الصدقات التي تبرعن بها.

ويمكن أن تعدّ الخيزران محظية المهدي وأم ولديه الهادي والمهدي، وشغب أم المقتدر، من أثرى الجواري في التاريخ الإسلامي. فقد تبيّن بعد موت «السيدة» أنها تملك من الأموال الطائلة والجواهر النفيسة الشيء الكثير، ويبدو أنها استغلت مكانتها كأم من أجل كسب ثروتها، وقد رفضت أن تتنازل عن هذه الثروة مقابل إنقاذ ابنها، وأبت أن تبوح بما تملكه وتحلّ ما أوقفته حتى عندما قتلوا فلذة كبدها وعذبوها، وألحّت على عدم التنازل عما بحوزتها ولو كان ذلك قبل الموت. وكيف تتنازل عن أموالها وقد أخرج ابنها جميع جواهر الخلافة ونفائسها على

(1) المقري، **نفح الطيب**، ج 1، سبق ذكره، ص 274.

(2) شأنهن في ذلك شأن نساء التوراة اللواتي «لم يملكن أسلحة غير الحيلة بغية فرض إرادتهن في عالم الواقعي». جوثان كريستي، **حكايا محرّمة في التوراة**، ترجمة نذير جزماني، ص 287.

جواريه، وأعطى بعض حظاياه الدرة اليتيمة ووزنها ثلاثة مثاقيل، وأعطى زيدان القهرمان سبحة لم يُرَ مثلها[1].

وأحست صبح البشنكسية أيضاً بالخطر يتهدد حياتها وأموالَها لمّا تغيرت على ابن أبي عامر، فاحتالت لإخراج الأموال من القصر، «ويقال إنها أخرجت في بعض الأيام مئة كوز مختومة على أعناق الخدم الصقالبة فيها الذهب والفضة وموهت ذلك كله بالمري[2] والشهد وغيره من الأصباغ المتخذة بقصر الخلافة، وكتبت على رؤوس الكيزان أسماء ذلك، ومرّت على صاحب المدينة فما شكّ أنه ليس فيه إلا ما هو عليها، وكان مبلغ ما حملت فيها من الذهب ثمانين ألف دينار[3]»، واستغل حريم القصر هذا الوضع ليبسطن أيديهن في الأموال[4].

ولا يختلف الأمر بالنسبة إلى شجرة الدر التي كانت تملك من الثياب والجواهر الشيء الكثير الذي لم تقدر على التنازل عنه لضرّتها قبيل موتها، وهذا ما يؤكد أن جمع الملابس والحلي كان وجهاً من وجوه التنافس بين الضرائر.

وكان جمع المال مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالعلاقة التي تعقدها الجارية مع المحيطين بها، وبخاصة مدى نجاحها في الوصول إلى الخليفة وتمكنها من أن تصير أم ولد، وهذا ما جعل القيان يتنافسن من أجل الوصول إلى قلب السيد رغم أن هذا ليس بالأمر اليسير.

وكان كسب ودّ القهرمانات إحدى الوسائل المعتمدة أيضاً، فتمكنت الدايات بالتالي من جمع الأموال وتكديسها. ولما كن قريبات من الحاكم فقد صار يغدق عليهن المال تكريماً لما قدّمنه له من وظائف جليلة في قسم الحريم. ومن بين هؤلاء حدق، ومسكة وهما من جواري السلطان الملك الناصر محمد بن قلاوون، وقد جمعتا «الأموال الكثيرة والسعادات العظيمة»[5].

---

(1) السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، سبق ذكره، ص 359. لتبيُّن إسراف المقتدر وأمه يمكن الرجوع إلى: التنوخي، **نشوار المحاضرة**، سبق ذكره، ص 292-295.

(2) وهي مستحضرات تستعمل في الأطعمة.

(3) المقري، **نفح الطيب**، ج 3، سبق ذكره، ص 358.

(4) المصدر نفسه، ج 3، ص 257.

(5) المقريزي، **الخطط**، ج 2، سبق ذكره، ص 634.

وقد استغلت الجواري المتقدمات في السنّ، في نظرنا، مناصبهن من أجل إثبات ذواتهن في الفضاء الخارجي. فقد مكنتهن أدوارهن في القصر من كسر حدود الزمان والمكان والجندر ومن تخليد أسمائهن، فكانت غايتهن مختلفة عما كانت تصبو إليه المحظيات أو أمهات الأولاد، وكانت الواحدة منهن مناصرة للسيد أو لأمه أو لزوجته، تساعده في حبك المكائد والدسائس والاغتيالات، وتجني من وراء ذلك مالاً عظيماً. فقد كانت الاستعانة بالقهرمانة أحد السبل التي اعتمدتها الجارية للوصول إلى مرتبة المحظية أو لإيصال ابنها إلى رتبة ولي العهد وتوليته السلطة. فما مميزات الأساليب الأخرى التي انتهجتها الجارية لبلوغ هدفها؟

يعتبر بلوغ رتبة المحظية الهدف الأسمى الذي تسعى إليه كل جارية تلج القصر كلفها ذلك ما كلفها. وتتعدد الأساليب المعتمدة من أجل الوصول إلى فراش الخليفة. فتراشق الجواري بتهم الزنا مشككات في نسب الأولاد، وقد تستمر العداوة بينهن إلى ما بعد موتهن، فتُتوارث وتسجلها كتب المؤرخين. ولا أدل على ذلك من الصراع الذي دار بين شكل أم أبي علي بن الرشيد ومنافستها شذر، وكان الرشيد قد اشتراهما في يوم واحد، فحملت شذر وولدت «أم أبيها»، فحسدتها شكل وبلغ بها الحسد إلى أمر عظيم من العداوة حتى اشتهر ذلك. وحملت شكل وولدت أبا علي وماتت الأمهات وبقيت العداوة بين أبي علي وبين أم أبيها حتى بلغ بهما العداء أن تهاجيا بالأشعار، وشاع أمرهما في جميع آل الرشيد، ولمّا تعرضا إلى اللوم، قالت أم أبيها: «ما هو أخي ولا هو للرشيد بابن، وما هو إلا ابن فلان الفراش»[1].

وأُعتبِر الاتهام بالشرف أبرز الأسلحة التي استعملتها الجواري في صراعهن من أجل الوصول إلى مرتبة المحظية. واستعملن هذا السلاح وسيلة لأنه ذو علاقة وطيدة بالفضاء الداخلي الذي عشن فيه، ولأنه جريمة لا تغتفر. فمن اقترفتها خرقت قانون العلاقات القائمة على تبعية الأنثى تبعية تامة للذكر، وأقامت علاقة

---

(1) الشابشتي، **الديارات**، تحقيق كوركيس عواد، مطبعة المعارف، بغداد، 1966، ص 36.

جانبية مع أحد العاملين في الحريم، وهذا يعدّ اعتداء على الذكر الرئيسي: الخليفة.

ومن بين العلاقات الأخرى التي عقدتها الجارية مع من سبقها في القصر، علاقتها مع الحرة، إذ تدرك الحرة جيداً أنها لا يمكن أن تعيش في القصر ولا في قلب سيدها وحدها. فالرجال يميلون إلى التغيير والتجديد والبحث عن متع مغايرة ولا يمكن أن يكتفوا بواحدة، فلم يسَع الحرة إلا أن تقبل بالواقع وتتحد مع الجارية لقضاء مصالحها. ولم تتعاقد الحرة مع أي جارية تدخل القصر، بل اختارت من تتوفر فيها موهبة التأثير في سيدها.

وقد شاركت الجارية في هذه المكيدة سعياً منها إلى ضمان مكانتها في قلب سيدها ولا ضرر إذا ما تمت المقايضة في السّر وداخل فضاء الحريم في المكان الذي خصتهن به الثقافة، حتى إن كانت مكيدة تحاك من أجل اختيار الخليفة الذي سيحكم في المستقبل، أي أن إبرام الأمور وتعيين «حاكم المسلمين» يخطط له في أكثر أماكن القصر حميمية.

ومن المكائد الأخرى التي قد تحاك في القصر ما قامت به القهرمانات في صراعهن من أجل اختيار السيد الذي يخدم مصالحهن، ولكن الأمر لن يسجل إلا إذا وصل إلى المعني بالأمر. ولعلّ فشل محاولة أم موسى القهرمانة في تدبير مكيدة تمنع بها المقتدر من الخلافة أكبر شاهد على ذلك، فقد قبض عليها المقتدر وصادر أخاها وحواشيها وأهلها، ويعود سبب ذلك إلى أنها زوّجت بنت أخيها أبي بكر أحمد بن العباس من محمد بن إسحاق بن المتوكل على الله، وكان من سادة بني العباس، وعرف المقتدر أنها كانت تساعده على تولي الخلافة، «وكاشفتها السيدة أم المقتدر، وقالت: «قد دبرت على ولدي وصاهرت ابن المتوكل حتى تقصديه في الخلافة»، فسلمتها إلى ثمل القهرمانة ومعها أخوها وأختها، وكانت ثمل مشهورة بالشرّ وقساوة القلب فبسطت فيهم العذاب واستخرجت منهم الأموال والجوهر»[1].

---

(1) ابن تغري بردي، **النجوم**، ج 3، سبق ذكره، ص 204.

ويقف دور الرجل في الدفاع عن حقّه عند إيقاف الرأس المدبّرة المسؤولة عن المكيدة التي حيكت له. ولم يذكر الخبر أن المقتدر تعرّض لابن المتوكل بسوء، لأنه واعٍ تمام الوعي بأن لا قدرة له على تحقيق مبتغاه وحده، ولا طاقة له بالوصول إلى هدفه دون مساعدة من حريم القصر. وتتولى النساء تأديب النساء لتنتصر الجارية التي تعوّل على قهرمانة متسمة بصفات ذكورية مثل قسوة القلب. ولأن أصحاب القلم يرفضون اتصاف المرأة بالقوة ورباطة الجأش، اختاروا ألفاظاً تشوّه صورة ثمل في ذهن القارئ لتصير عبرة تنتقل إلى النساء، فلا ينتهجن منهجها وإن كن قهرمانات.

استطاعت الجواري الكبيرات في السنّ بفضل مكانتهن أن يشاركن سيداتهن في تحقيق أهدافهن، إذ مكنهن سنهن من اكتساب حرية تفتقد إليها الجارية الصغيرة. فهن قواعد قادرات على الخروج ومخالطة الرجال لانعدام جاذبيتهن بمفعول الزمن وتلاشي العديد من الصفات المحفوظة للإناث، وهكذا أصبحت القهرمانة يد السيدة التي تبطش بها ورجلها التي تخرج بها، ولسانها الذي تنطق به.

ولم تعقد الجواري أثناء سعيهن إلى تدبير المكائد علاقات مع السيدات أو الجواري والقهرمانات فقط، بل حرصن، ومنذ وصولهن إلى السلطة، على التوسط لمعارفهن وأقاربهن. وولينهم مناصب، وحررنهم في كثير من الأحيان من ربقة العبودية. وذلك ليكونوا سنداً يشددن بهم أزر أبنائهن من ناحية، وليساعدوهن في تحقيق أهدافهن متى احتجن مساعدة من ناحية أخرى. فلا بدّ للملكة الأم من أن تتقاسم السلطة مع كبار المسؤولين[1] حتى يستقيم أمرها.

وكان الأخ أبرز الذين يحرص الجواري على تقريبه منهن. فوصف المؤرخون الأساليب التي اعتمدتها الخيزران لتقرّب إخوتها من السلطة ولينالهم بعض ما نالها، إذ كذبت على المنصور يوم قدمت إليه مدعية أنها بلا أهل ولا سند، ثم

---

(1) F. Cosandey, « Puissance maternelle et pouvoir politique. La régence des reines mères ».

صارحت المهدي بعد أن بايع لولديها بالخلافة بأن لها أماً وأخوين وأختين[1]، فقرّبتهم جميعاً، ثم سألت الهادي أن يوليَ خاله الغطريف اليمن[2].

واعتمد المقتدر في الكثير من أموره على خاله «غريب» الذي كان محترماً في الدولة والذي ساهم في تصفية غرماء ابن أخته بقتله لعبد الله بن المعتز (ت 296هـ)[3]، وعدّ هذا الخليفة ابن خاله هارون ساعده الأيمن في الأزمات والشدائد، ويبدو أن السيدة شغب كانت من الدل والدلال بمكان لتقرّب عمها أيضاً من السلطة وتصيّره من الأعيان[4].

وليس غريباً أن تكون السيدة شغب أكثر الجواري حضوراً في كتب التاريخ، إذ لم تكتفِ بمكانتها عند زوجها وابنها، ولكنها عززت موقعها برجال ساندوها وساعدوا ولدها عندما خلع مرتين. وليس خلعه وإعادته إلى السلطة تعبيراً عن رفض «المتصارعين على السلطة» لحضور أهل الأمة ومساعدتهم لابنها، ولكنه تعبير عن رفضهم لتدخّل أمه في السلطة حتى قيل: «استرحنا من خليفة له أم وخالة»[5].

واكتسب أخو أم موسى القهرمانة، رغم أنها ليست أم ولد، هيبة وقَدراً عند الناس جعلتاه يؤمهم في صلاة الاستسقاء. وأُعتبِر حضور الرجال في هذه العلاقات الواجهة التي تمكّن المرأة المحبوسة في الفضاء الداخلي من الاطّلاع على ما يدور خارج محيطها. ولهذا لم يُنظر إليه باعتباره حضوراً خاصاً بالرجال، بل عدّوا «أتباعاً» للنساء اللواتي عيّنهم. وليس أدل على ذلك من قبض المقتدر على أم موسى وأخيها وأختها لمّا خاف خيانتها، وتسليمهم جميعاً إلى قهرمانة أمه لتعذبهم وتصادر أموالهم[6].

---

(1) الجاحظ، **المحاسن والأضداد**، سبق ذكره، ص 193.

(2) الطبري، **التاريخ**، ج 8، سبق ذكره، ص 222.

(3) ابن تغري بردي، **النجوم**، ج 3، سبق ذكره، ص 210.

(4) «كان من جملة الحجّاج أحمد بن بدر عمّ السيدة أم المقتدر وشقيق خادمها وجماعة من الأعيان». المصدر نفسه، ص 210.

(5) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج 7، سبق ذكره، ص 78.

(6) ابن تغري بردي، **النجوم**، ج 3، سبق ذكره. ص 205.

وإن لم يكن للجواري أخ أو عمّ أو خال، فإنهن سعين إلى تكريم أقرب رجل إليهن. فمنهن من استغلت مكانتها لدى الخليفة لتفتح الباب واسعاً لمعلّمها الذي اعتبرته أباً لها وأدخلته القصر ليصيب بعضاً مما يمكن أن يهبه الخليفة[1]. وليس هذا إلا بعضاً من ردّ جميل قد لا يكون له أثر كبير في الحياة السياسية مقارنة بمساهمتها في تعيين معارفها في مناصب سياسية هامة بقطع النظر عن كفاءتهم وجدارتهم، فقد «غلبت حبابة على يزيد وتبنّى بها عمر بن هبيرة (ت 526هـ) فعلت منزلته حتى صار يدخل على الخليفة في أي وقت يشاء»[2]، ولمّا أراد يزيد عزل مسلمة بن عبد الملك على ولاية العراق «عمل ابن هبيرة في ولايتها من قبل حبابة (...) ولم تزل تعمل له حتى وليها»[3]، وقال غريمه شارحاً كيفية وصول هذا الوالي إلى المنصب: «ومن يطيق ابن هبيرة، حبابة في الليل وهداياه بالنهار»[4]. فقد كان الحصول على المنصب يستوجب عنصرين رئيسيين: المال والهدايا اللتين تقربانه من الخليفة نهاراً، ودعماً إضافياً من المرأة ذات السلاح الخاص الذي تكون له الكلمة الأخيرة في هذا المجال ليلاً[5].

ومن الرجال الذين حفظت لهم الجارية الجميل وسَعت إلى تقريبهم من الخليفة النخّاس، هذا الذي ألفيناه يبذل مجهوداً جباراً في سبيل ربط علاقة وثيقة مع رجال السلطة من أجل أن تفوز «تلميذاته» بمكان في قصر الخليفة وفي قلبه.

---

(1) «كان البيذق الأنصاري القارئ يعرف حبابة ويدخل عليها بالحجاز. فلمّا صارت إلى يزيد وارتفع أمرها عنده خرج إليها يتعرض لمعروفها ويستميحها، فذكرته ليزيد (وفي هذا يقول): «وأخبرته بحسن صوتي، فدعاني يزيد ليلة ودخلت عليه، وهو على فرش مشرفة قد ذهب فيها إلى قريب من ثدييه، وإذا حبابة على فُرُش أخرى مرتفعة، وهي دونه. فسلّمت فردّ السلام، وقالت حبابة: «يا أمير المؤمنين هذا أبي»، وأشارت إلي بالجلوس، فجلست وقالت لي حبابة: «اقرأ يا أبت»، فقرأت، فنظرت إلى دموعه تنحدر، ثم قالت: «إيه يا أبت! حدّث أمير المؤمنين»، وأشارت إلي أن غنّه»». الأصفهاني، **الأغاني**، ج 10، سبق ذكره، ص 96.

(2) الأصفهاني، المصدر نفسه، ج 10، ص 88.

(3) المصدر نفسه، ج 10، ص 88-89.

(4) المصدر نفسه، ج 10، ص 89.

(5) المصدر نفسه، ج 16، ص 497.

وهكذا أثرى العديد من النخّاسين، واستطاعت ثلة صغيرة منهم أن تحتل بعض الوظائف السياسية الحساسة بفضل جواريهم. فما إن أخذت ذات الخال عهداً من الرشيد بأن يلبي لها كل ما تطلبه حتى سألته أن يولي «حمويه» الحرب والخراج بفارس سبع سنين، ففعل ذلك، وكتب له عهده وشرط على ولي العهد بعده أن يُتمها له إن لم تتم في حياته[1].

واستدنت أم المستنصر بالله نخّاسها المعروف بأبي سعد سهل بن هارون التستري - رغم أنه تاجر يهودي - بعد أن أفضت الخلافة إلى ابنها المستنصر ورقّته درجة علية[2]. وكانت هذه الجارية ميالة إلى أبناء جنسها السود، وكانت تساعدهم على التفوق على الجنود الأتراك رغم رفض ابنها لهذا الأمر، فلم تجد هذه الأم بدّاً من الاستعانة بنخّاسها على تحقيق أحلامها والوصول إلى هدفها[3]، دون مبالاة بحجم الحروب التي اندلعت بسببها ولا بحجم المشاكل التي سببتها لابنها، ولا بأنها كانت وراء اختلال أحوال مصر[4].

فساهمت هذه الجارية بذلك في إحداث فتنة في صفوف الجند وسببت لابنها مشاكل كبرى أضعفت سلطانه، وما كانت لتتمكن من ذلك لو لم تستعن بهذا الرجل الذي كان يسيّر كل الحروب. فقد أرادت الإعلاء من شأن أبناء جنسها والسيطرة على ابنها، فلما عجزت عن ذلك استعانت بنخّاس لها عليه فضل لتفرض رأيها عليه ولتوجه سلوكه.

وأدرك الرجال المتصارعون على السلطة أهمية أم الولَد، بخاصة إن كان ابنها صغيراً في السن، وآثروا التعاقد معها من أجل الحصول على وصايته. فسعوا إلى التقرب منها وكسب ثقتها لتنفتح أمامهم أبواب السلطة والمال. وكان المنصور بن

(1) المقريزي، **الخطط**، ج 2، سبق ذكره، ص 42.
(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 927.
(3) «دبّت عقارب العداوة بين الفئتين (. . .) فقويت شوكة الأتراك، وضرّوا المستنصر، وزاد طمعهم فيه، وطلبوا منه الزيادة في واجباتهم، وضاقت أحوال العبيد، واشتدت ضرورتهم، وكثرت حاجتهم، وقلّ مال السلطان، وأستُضعف جانبه». المصدر نفسه، ج 1، ص 927.
(4) المقري، **نفح الطيب**، ج 1، سبق ذكره، ص 311.

أبي عامر أبرز الذين سعوا إلى الحصول على ثقة صبح أم هشام المؤيد، مثلما حرص على كسب محبة الشعب بإبراز براعته في الغزوات وقدرته على تحقيق الأمان لهم[1]. ثم سعى المنصور إلى الإطاحة بمنافسه المصحفي الحاجب (ت 327هـ)، فصار يحرض عليه أم هشام ويناقضه في العديد من القرارات إلى أن ضعف أمره وضاعت هيبته لدى صبح، وفقد من ثم مكانته في القصر وفي عالم السياسة[2].

وصار ابن أبي عامر الحاجب المسؤول عن كل شؤون الدولة، القائم بالغزوات والمنافح عن أرض الإسلام والمشهود له بالنزاهة والشجاعة والسلطة. وإن تأملنا المقاطع المذكورة في **النفح** لتبيّنا أن المنصور بن أبي عامر، رغم ما روي عن شجاعته وقدرته وكفاءته، ما كان ليحصل على الحجابة ولا على أي سلطة لولا تمكنه من ثقة أم ولي العهد، فهي التي جعلته يحظى عند زوجها، ويتولى المناصب التي احتلها والتي لم يكن ليحتلها دون مساعدتها. فهي التي دعمته فعلياً من أجل التخلص من منافسه الرئيسي.

إن بحثنا في «صورة الجارية» في هذه الحالة لتبيّنا أنها قابلة للتأثير فيها. وهي بالإضافة إلى ذلك تتمتع بقدرة قولية لا فعلية، فهي التي توسوس للزوج في إطار مغلق، في السرير، ذلك الموضع السحري الذي يجعله عاجزاً عن رفض أي طلب لها.

وتعود إلينا الصورة المأثورة عن حواء مرة أخرى، هي امرأة تنخدع فتخدع الرجل وتخرجه من الجنة. وصبح هنا امرأة تنخدع بهدايا ابن أبي عامر فتخدع زوجها وتقنعه بكفاءة هذا الحاجب ليصير الحاكم الفعلي بعد موت الخليفة لصغر سنّ ولي العهد، هشام المؤيد. وأورث هذا الحاجب أبناءه السلطة من بعده، فكانوا هم الحكام الفعليون في البلاد في حضور حاكم صوري هو الهشام بن الحكم. ولم يزُل نفوذهم إلا على يد جارية أخرى هي، في الحقيقة، محظية المنصور بن أبي عامر التي حقدت على قاتل ابنها فدسّت غلامها بشرى الصقلبي

---

(1) المقري، **نفح الطيب**، ج 3، سبق ذكره، ص 353-354.

(2) وهو عبد الرحمن بن عامر ابن زوجها.

إلى الناصريين تعرض عليهم خدماتها مقابل الأخذ بثأرها وثأر ولدها، فكان ذلك السبب في انتزاع محمد بن هشام بن عبد الجبار الخلافةَ من هشام بن الحكم وقتله لعبد الرحمن بن أبي عامر حاجبه وغريم الذلفاء في آن[1].

وكانت الذلفاء أيضاً وراء قتل وزير الدولة عيسى بن سعيد (ت 397هـ)، فإليها سعى الواشون الذين أرادوا إزاحته من مكانه حين غفل عن استرضائها، فأقنعت ابنها - الذي كان شديد التمسك به والمعرفة برجاحته - بأن هذا الرجل «يسعى على دمه ودولة سلطانه»، فوثب على وزيره وقتله. ولم يكن حسّاد الوزير ليصلوا إلى هدفهم لولا أن استظهروا على ذلك «بالحرم والحاشية لأشياء استحقها عندهم من الاعتساف وقلة الإنصاف استفسد بذلك كثيراً منهم، ولا سيما الذلفاء والدة الحاجب عبد الملك وجواريها، فإنهن احتملن عليه أحقاداً محصلة بها العداوة، ومكن لأعدائه في قلب عبد الملك علوق السعاية حتى نفذت عليه المحنة المكتوبة»[2].

ولم تكن الكفاءة وحدها كفيلة بضمان المنصب، بل وجب على الذكور الحرص على كسب ثقة جواري القصر ومحبتهن، وبخاصة أم الولد. فقد كانت، ومن فضائها الداخلي، قادرة على تدبير الأمور بفضل مكانتها في حياة سيدها وابنها، وبفضل العلاقات التي استطاعت أن تربطها مع الخصيان ومع المقربين منها. وهكذا ظلت هي المتحكمة في شؤون الدولة، وعرفت كيف تستغل الفضاء المخصص لها حين ضاقت عنها الفضاءات العامة المقصورة على الرجال[3].

ولكن العلاقات المتعددة ليست إلا حلاً من الحلول التي تعتمدها الجارية للقيام بمكائدها، ولا تعوزها البدائل إن لم تُجدِ الصفات التي غرستها فيها الثقافة مثل الرقة، والحنان، والعطف، نفعاً. فالسحر وسيلة يمكن أن تلتجئ إليها الجارية لتحقيق هدفها. والسحر سحران: سحر القول وسحر الفعل.

فالجارية لا تتقن سحر الكلام وسحر الشّعر فقط، رغم وعيها بأهميتهما

---

(1) ابن عذارى، **البيان المغرب**، ج 3، سبق ذكره، ص 52.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 52.

(3) C. Guionnet, E. Neveu, *Féminins/Masculins: Sociologie du genre*, p. 187.

وبوقعهما على المتقبل[1]. وإنما تتعلم فنون السحر والشعوذة والتحكم في الطرف المقابل سعياً منها إلى التحكم في المستقبل. فإن تعرض ولي العهد المرشح للخلافة إلى مكروه، فإن ذلك راجع بلا شكّ إلى محاولة سحر[2]. وإذا تمكنت الجارية من علم الفلك، فإنها لا تتردد في مساندة سيدها، ومساعدته على قتل أعدائه[3]. ولكن هذه المكائد بمختلف أنواعها ليست إلا حلولاً متنوعة تختار منها الجارية ما تراه مناسباً. ومن الحلول الأخرى التي لجأت إليها من تسابقن من أجل تحقيق أهدافهن، القتل، فقد أقامت الجواري عداوات مع من نافسهن، وتعرضن إلى معرقلات لا منفذ منها إلا بالقتل، فسعين إلى الخلاص ممن سببها لهن نهائياً. وقد مارسن القتل بطرق متنوعة، وعدّ السم أشهر الأدوات التي اعتمدتها المملوكات، وذلك لارتباطه بالوظيفة الأساسية للمرأة وهي الإطعام. وقد تنوعت الطرق التي سمت بها الجواري أعداءهن، فمنهن من بعثت إلى ضرتها بلِبأ[4] فيه سم، ومنهن من سممت الكمثرى وأهدتها لمن أرادت التخلص منه[5]، ومنهن من دسّت السم لسيدها[6]، ومنهن من أرادت قتل سيدها بتسميم ذكره[7].

---

(1) «إن الخطاب الشّعري خطاب تأثيري بالطبع وكون الطبيعة البنيوية للنصّ الشّعري تضع الخصائص الشكلية للكلام في خدمة النية البشرية إنما هو أمر ينطبق على التعويذة السحرية أو «النصّ/ الفتنة» انطباقه على النصّ الشّعري أو القصيدة». مبروك المناعي، **الشعر والسحر**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2004، ص 15.

(2) «حدث للسلطان الملك الصالح رُعاف مستمر، فاتهمت أمه أم السلطان الأشرف كجك خوند أردو (ت 746هـ) بأنها سحرته وهجمت عليها وضربت عدة من جواريها ليعترفن عليها». ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ج 10، سبق ذكره، ص 81.

(3) «كان للآمر قهرمانة كاتبة فاضلة تعرف أنواع العلوم، الطبّ والنجوم والموسيقى حتى كانت تعمل التحويلات وتحكُم على الحوادث فاحترزت على الأمور ولم تزل تدبّر على الأفضل بن أمير الجيوش حتى قُتِل». المصدر نفسه، ج 5، ص 218.

(4) «اللبأ أول اللبن في النتاج (عند الولادة)». ابن منظور، **لسان العرب**، سبق ذكره، (ل-ب-ء).

(5) الطبري، **التاريخ**، ج 8، سبق ذكره، ص 170.

(6) ابن عذاري، **البيان المغرب**، ج 2، سبق ذكره، ص 129.

(7) «لمّا حصل بيد مغيث (فاتح قرطبة) ملك قرطبة وحريمه، رأى فيهن جارية كأنها بينهن بدر بين النجوم، وهي تكثر من التعرض له بجمالها، فوكل بها من عرض عليها العذاب إن لم تقرّ =

ويلائم التسميم ما نشّئت عليه المرأة من حرص على الستر والإخفاء والغدر، إذ تمّ هذا الفعل في العادة دون معرفة المقتول لما ينتظره وفي فضاء مغلق، قد يكون غرف الجواري إذا تعلق الأمر بتصفية حسابات بين المتنافسات، أو غرفة السيد إن ارتبط الأمر برغبة في التخلص منه.

وفي هذه الغرفة يمكن أن تتخلص الجارية من سيدها بالخنق، وللخنق وجوه أشهرها وضع الوسادة على الوجه والجلوس عليها(1). ومنهن من استعملت القبقاب وسيلة قتل تنتقم به من ضرّة طالما أرقتها ونغصت حياتها(2)، أو ممن خيّب آمالها فيه(3)، والقبقاب من الأشياء المستعملة في الفضاء الداخلي الذي تعيش فيه الجواري، وقد يكون أشد من السيف ومن الخنجر وغيرهما.

لقد مارست الجواري القتل رغم ما فيه من عنف جسدي وقدرة على سيطرة على النفس وعلى المشاعر. وهي قدرات تُنسب في الأصل إلى الرجال، ولكن هذا الصنف من النساء تلقّى تنشئة عودته على اتّباع جميع الطرق الشرعية وغير الشرعية من أجل كسب المال ومن أجل ضمان حبّ الرجل وطاعته لحبيبته. وكانت هؤلاء المملوكات واعيات بأن ودّ الزوج زائل ودوام الحال معه من

= بما عزمت عليه في شأن مغيث، وأنه قد فطن من كثرة تعرضها له بحسنها لما أضمرته له من المكر في شأنه، فأقرّت أنها أكثرت التعرض له لتقع بقلبه إذ حسنها فتّان، وقد أعدّت له خرقة مسمومة لتمسح بها ذَكَرَه عند وقاعها». المقري، **نفح الطيب**، ج 3، سبق ذكره، ص 13.

(1) تراجع مروان بن الحكم (ت 156هـ) عن منح ولاية العهد لخالد بن يزيد، فبلغ ذلك أم خالد فأضمرت له السوء، فدخل عليها مروان وقال لها: «هل قال لك خالد شيئاً؟»، فأنكرت، فنام عندها، فوثبت هي وجواريها إلى وسادة، فوضعتها على وجهه، وغمرته هي وجواريها حتى مات، ثم صرخن وقلن: «مات فجأة». ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ج 1، سبق ذكره، ص 170. وبالطريقة نفسها، قيل إن الخيزران قتلت موسى الهادي لمّا خافت على هارون منه، فدست إليه من جواريها من قتله بالغمّ والجلوس على الوجه. الطبري، **التاريخ**، ج 8، سبق ذكره، ص 206.

(2) المقريزي، **السلوك، لمعرفة دول الملوك**، تحقيق عبد القادر عطا، ج 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1977، ص 494.

(3) «بقيت شجرة الدر تضرب المعز بالقبقاب وهو يستغيث إلى أن مات». ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ج 6، سبق ذكره، ص 376.

المحال. ولذا حاولن بشتى الطرق الإنجاب منه وحكن المكائد من أجل ضمان ولاية العهد لأبنائهن. واكتفَت من لم يحالفها الحظ منهن باستغلال مكانتها في قلب سيدها مادياً، أي بجمع أكثر ما يمكن من الأموال ومن الهدايا احتساباً لمستقبل غامض، بالإضافة إلى حرصها على ردّ الجميل لمن عرفنهم قبل الدخول إلى القصر، فقد تحتاج إليهم يوماً ما.

وبالعودة إلى أشهر الفترات السياسية التي عرفت تدخّل الجواري في حبك الدسائس والمكائد في القصور نتبيّن أنها كانت تتميز بالفتن والاضطرابات. فقد سببت حبابة ليزيد مشاكل جمة مع أخيه وأتباعه[1] وأججت الخيزران بميلها إلى الرشيد وحرصها على توليته الخلافة، نار الغيرة بينه وبين أخيه موسى. وكانت فترة المقتدر من أشد الفترات السياسية تقلباً، إذ خُلِع مرتين وقُتِل في الثالثة «لأن النساء غلبن عليه»[2]، وكانت في عهد المستنصر بالله فتن كثيرة بين العبيد بتدبير من أمه[3].

ومنحت صبح البشنكسية ثقتها للمنصور بن أبي عامر من أجل تسيير شؤون الدولة لصغر سنّ ابنها ولأنها عاجزة «أنطولوجياً» عن التحكم في الأمور دون حِجاب ودون حاجب. فكان عهده بداية تدخّل الصقالبة في شؤون الحكم[4]، وورث أبناؤه عنه الحجابة فتمكنت محظيته من تغيير دفة الحكم من يد هشام بن الحكم إلى محمد بن عبد الجبار، ولم يكن هذا التغيير سطحياً ولا بسيطاً، وإنما رافقته الكثير من الدماء المراقة ومن الفتن التي كانت الذلفاء وغلامها بشرى الصقلبي السبب المباشر في إذكائها[5]. ولم تكن الجارية، فيما وقفنا عليه، معنية بتأثير هذه الدسائس في الحياة السياسية أو الاجتماعية بقدر اهتمامها بمصلحتها باعتبارها محظية وأم ولد.

---

(1) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 15، سبق ذكره، ص 91.
(2) السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، سبق ذكره، ص 359.
(3) المقريزي، **الخطط**، ج 3، سبق ذكره، ص 927.
(4) ابن بسام، **الذخيرة**، ق 3، م 1، سبق ذكره، ص 73-81.
(5) ابن عذاري، **البيان المغرب**، ج 3، سبق ذكره، ص 52-58.

أما في فترة ضعف الدولة الإسلامية، وحين كثر أعداؤها ووعوا بمكانة النساء عند أصحاب السلطة، فقد أرسل كل من البولونيين والروس جاريتين (أو من تقمصت دور جاريتين) إلى القصر العثماني، «فنجحت الأولى بدهائها في إشعال الحرب بين العثمانيين والروس، واستطاعت الروسية الفاتنة بجمالها إطفاء هذه الحرب وإنقاذ وطنها»[1].

واستعمل الأعداء الجواري سلاحاً في حروبهم لأنهم كانوا يعرفون أن الجارية الفاتنة اللعوب الجميلة هي نقطة ضعف الرجل وأنه مستعد أن يضحي بالغالي والنفيس وبالدولة بأكملها من أجل عينيها[2]. ونسي أصحاب القلم أن الرجل هو الذي صنع هذه «الأنثى»، وهو الذي تنافس مع غيره لامتلاكها، ونسوا أنه هو أيضاً ضحية هذه التنشئة، فهي التي جعلته جباراً، وعسوفاً، وقوياً، وشجاعاً، وضعيفاً أمام دموع المرأة ودلالها.

فكانت المرأة المذنبة - الضحية الأداة التي تحركت بواسطتها عجلة السياسة، إذ قامت النساء بدور فعال في العديد من الأحداث السياسية الهامة، ونجحن في نحت أسمائهن في كتب المؤرخين وأجبرن هؤلاء على تخصيص بعض الصفحات لهن.

---

(1) «عمل زعيم البولونيين جاهداً لإدخال إمرأة يهودية إلى الحرم السلطاني، وكانت سيدة تجمع بين الجمال الرائع والذكاء اللامع، وسرعان ما استطاعت هذه اليهودية أن تحظى بعطف والدة السلطان، وأن تتمتع، من ثم، بمحبة حرمه ومحظياته، وما أن آنست فيهن من الاطمئنان عليها، والميل للاستمتاع بحديثها حتى انتقلت بهن إلى شؤون السياسة وشرعت تحدثهن عن الملك شارل عاهل أسوج، وتسرد على مسامعهن عنه أنباء طريفة تشبه الأساطير، بينما كانت تروي لهن أمثلة عن وحشية الروس وفظائعهم تستثير الحماس. وما زالت بهن حتى سخّرتهن لإرادتها وساقتهن إلى التأثير على السلطان أحمد إلى حدّ أنه اقتنع بوجوب إشهار الحرب على روسيا». محمد بوذينة، **الحريم في قصور سلاطين آل عثمان**، سبق ذكره، ص 75. وأسر العثمانيون قيصر بطرس روسيا فخفّت كاترينا رفيقة القيصر في الحصار إلى «ترتيب خلوة خاصة بمحمد بلطجي باشا استعانت فيها بكل أنوثتها المغرية وبجواهرها الثمينة لإقناع قائد الجيش العثماني لرفع الحصار عن الروس والاكتفاء بتلك المعاهدة. . .». المرجع نفسه، ص 75.

(2) سليمان حريتاني، **الجواري والقيان**، سبق ذكره، ص 76.

ولم يكنّ، رغم هذا، سياسيات، وإنما نساء علّمن سّر غواية الرجال والإطاحة بسلطتهم. وأردن أن يطبقن دروسهن، فكن السلاح الذي استعمله الرجال في حربهم ضدّ الرجال. وهو أمر يؤكد دور الثقافة في تشكيل الطبيعة بحسب ما تقتضيه المصلحة العامة وفي جعل النساء ألعوبة بيد رهانات السلطة أو تحويلهن إلى رموز السلطة المضادة.

فما كل امرأة ولجت القصر استطاعت أن تؤثر في السياسة ولا أن تستغل الوضع لصالحها. وحدها تلك التي استوعبت دروسها كما ينبغي استطاعت أن تخلّد، ولهذا ذُكرت الجارية السوداء التي تزوج بها ثلاثة من أولاد بن قلاوون[1]، وخمُل ذكر غيرها، رغم أنه «يمكن أن يوجد من هي أعلى منها مرتبة في ذلك، وتكون بارعة الجمال إلى هذه»[2]. ولكن الجمال وحده لا يمكن أن يفتح للجواري باب المجد إن لم يكن مصحوباً بما يعلّم للجواري من طرق إغواء الرجل.

والجارية في هذا كله لم تحك هذه الدسائس بمفردها، بل شاركها الغلمان في ذلك، مثلما رأينا. وانفرد الكثير منهم بتدبير المكائد. وسنسعى في العنصر الموالي إلى تبيُّن أبرز أنواع الدسائس التي حاكها الغلمان، ورصد مدى اختلافها عن المكائد التي حاكتها الجواري متتبعين مدى اختلاف هذه المساهمة باختلاف الحقب التاريخية.

II – استغلال الغلمان لمناصبهم ودورهم في انحطاط الحياة السياسية

استغل العديد من الغلمان الوظائف التي احتلوها في القصور وكسبوا الكثير من الأموال من الرشوة، إذ كان يقصدهم كل شاعر أو مغنٍ يسعى إلى الوصول إلى الخليفة[3]، وترشيهم كل جارية ترغب في التحيّل على سيدها، فتدخل أحداً أو شيئاً إلى القصر أو تخرجه منه[4].

---

(1) ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ج 10، سبق ذكره، ص 154.

(2) المصدر نفسه، ص 154.

(3) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 4، سبق ذكره، ص 469.

(4) المصدر نفسه، ج 9، ص 94.

واستفاد الغلمان المحبوبون، شأنهم شأن الجواري، ممن أحبوهم فصاروا يأخذون الأموال ويطلقونها من غير حساب ويوزعون الهدايا وينفقون الممتلكات بإسراف دون حسيب ولا رقيب[1].

ولما وثق الخلفاء بغلمانهم عيّنوهم في مناصب حساسة مثل الإشراف على الخراج أو بيت المال أو غيرها. واستغل بعض العبيد هذه المناصب وهذه الثقة التي منحوا إياها، فكانت الأموال التي ترد من الآفاق يصير معظمها إليهم، واقتطعوا منها لأنفسهم الشيء الجليل سواء كان ذلك بإذن الخليفة أو دون علمه[2].

وأسرف الغلمان في عصور لاحقة في جمع الأموال، فبالغوا في شراء الذهب والأراضي، ولبِسوا أفخر الثياب وتصرّفوا ببذخ حديث النعمة الذي ينفق أمواله فيما ينفع وما لا ينفع.

وكان «عنبر السحتري الالا» (ت 749هـ)، كبير الخدم الطواشية في أيام الملك الناصر، أبرز مثال لهذا الصنف من الغلمان. فما إن عظم قدره حتى ركب الخيول الرائعة، ولبس الثياب الفاخرة، وركب إلى المطعم، وتصيّد بثياب الحرير المزركشة، واتخذ له كفّاً مرصعة بالجوهر، وأفرد له ميداناً يلعب فيه بالكرة، وتصدى لقضاء الأشغال، فصارت له الإقطاعات والرزق[3]. وفي هذا تعويض بالمال عن النقص الذي أحسه قبل أن يحتل منصبه هذا. وأثرى عبيد الجيوش هم أيضاً من مواقعهم في الحياة السياسية بعد أن سلّمت إليهم عهدة حماية البلاد

---

(1) الأصفهاني، **الأغاني**، ج 10، سبق ذكره، ص 289.

(2) «ذكر أن المستعين لمّا أفضت إليه الخلافة أطلق يدي أوتامش وشاهك الخادم في بيوت المال، وأباح لهما فعل ما أرادا فعله فيها، وفعل ذلك أيضاً، وكانت الأموال التي ترد على السلطان من الآفاق إنما يصير معظمها إلى هؤلاء الثلاثة أنفس، فعمد أوتامش إلى ما في بيوت المال من الأموال فاكتسحه، وكان المستعين (251-252هـ) قد جعل ابنه العباس في حجر أوتامش، فكان ما فضل من الأموال عن هؤلاء الثلاثة يؤخذ للعباس فيصرف في نفقاته وأسبابه، وصاحب ديوان ضياعه يومئذ «دُلَيْلا» فاقتطع من ذلك أموالاً جليلة لنفسه». الطبري، **التاريخ**، ج 9، سبق ذكره، ص 263.

(3) المقريزي، **السلوك**، ج 4، سبق ذكره، ص 5.

وتوسيع رقعتها، فانتقلت إليهم الأموال التي كانت توزع على المسلمين، وأخذوا الإقطاعات والأراضي[1].

ولم يُرِد بعض هؤلاء الغلمان، وبخاصة مَن وصل منهم إلى مرتبة القيادة، أن يستفيدوا وحدهم من هذا الخير، فشركوا من عثروا عليه من أفراد أسرهم. فقد بحث السلطان برقوق بعد وصوله إلى السلطة عن أبيه، وأقام حفلة بمناسبة اللقاء به[2]. واستطاع داود باشا الذي حكم العراق في القرن التاسع عشر أن يحرر أسرته من رق العبودية[3]، وراسل أمه طالباً منها أن تعطيه الفرصة ليردّ لعائلته الجميل، وأحضر أخاه «ديمطري» إلى بغداد وسماه «أحمد»، وعيّنه قائد القوات المسلحة ببغداد، وبعد مدة قصيرة جعله متصرفاً فيها[4]. ونقدّر أن هذين العبدين اللذين تمكنا من احتلال مكانة بارزة في الحياة السياسية أحسّا بضرورة التفكير في الأسرة الحقيقية للاحتماء بها في بيئة مليئة بالصراعات والمكائد.

وأدرك الناس المكانة التي يحتلها الغلام في القصر ونفوذه فيه، فصاروا يهادونه ويقدّمون له العطايا، ويلبون له رغباته خوفاً وطمعاً[5]. وهذا ما جعل بعض الغلمان يتكبرون على زملائهم أو يغيظونهم إذا انتقلوا إلى حال أفضل من

---

(1) «واعلم أنه كانت عادة الخلفاء من بني أمية وبني العباس والفاطميين من لدُن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب أن تجبى أموال الخراج، ثم تفرّق من الديوان في الأمراء أو العمال والأجناد على قدر رتبتهم. وما زال الأمر على ذلك (...) إلى أن كانت دولة العَجَم، فغير هذا الرسم، وفُرقت الأراضي إقطاعات على الجند». المقريزي، **الخطط**، ج 1، سبق ذكره، ص 274.

(2) ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ج 11، سبق ذكره، ص 182-183.

(3) يوسف عز الدين، **داود باشا ونهاية المماليك في العراق**، منشورات دار بصرى، بغداد، 1967، ص 54.

(4) المرجع نفسه، ص63.

(5) «لمّا شاع ذكر «بكتمر» وتسامع الناس به قدّموا إليه غرائب كل نفيس، وكان السلطان إذا حمل عليه أحد من النواب تقدمة لا بدّ أن يقدّم لبكتمر مثلها أو قريباً منها، والذي يصل إلى السلطان يهب له غالبه، فكثرت أمواله، وصارت إشارته لا تُرَد». المقريزي، **الخطط**، ج 3، سبق ذكره، ص 592.

حالهم[1] أو يشتمونهم[2] أو يعادونهم[3]. وقد أدّى هذا إلى غيرتهم وحقدهم على بعضهم البعض حقداً قد يؤدي إلى قتل الغلام المدلل أو الأكثر نفوذاً من أصحابه[4] أو إلى القيام بثورات وفتن اعتراضاً على تمييز السادة بين غلمانهم وتفضيلهم فئة على أخرى[5].

ولم تؤدِ ظاهرة «وصول الغلمان إلى السلطة» إلى التمييز بين الغلمان إلى غيرتهم من بعضهم وتدبيرهم الدسائس للحصول على الحظوة، وإلى تكبرهم على بعضهم فحسب، وإنما أنتَج تعاليهم على أسيادهم[6] وإهانتهم لفظياً[7]، حتى أن بعضهم أُعجِب بجارية سيده فبعث له رسالة وطلب منه أن يبعثها إليه[8]، ورغم

---

(1) الطبري، **التاريخ**، ج 8، سبق ذكره، ص 510.

(2) «كان برمّش خزرياً أحمق فبسط لسانه في بدر وغيره من الأروام». ابن تغري بردي، **النجوم**، ج 3، سبق ذكره، ص 103.

(3) المقريزي، **الخطط**، ج 3، سبق ذكره، ص 201. ويمكن الرجوع في هذا أيضاً إلى ما أورده ابن أبي الضياف حول العداوة القائمة بين العبيد المنحدرين من أعراق مختلفة: «إن هذا الوزير شاكير صاحب الطابع ومن عاصره من المماليك يومئذ في أدمغتهم خيال بلا دليل، وهو أن التقدم إنما هو للمماليك القرج والجركسة (. . .) ولا يرون للمماليك من الروم أهلية تقتضي شيئاً مثل أبناء البلاد وما دروا أن التقدّم إنما هو بالنفس لا بالنسب والجنس». ابن أبي الضياف، **الإتحاف**، ج 8، سبق ذكره، ص 29-30.

(4) ابن تغري بردي، **النجوم**، ج 3، سبق ذكره، ص 354.

(5) «تنكّرت قلوب المماليك الظاهرية على السلطان وتحدّثوا في بعضهم بإثارة فتنة لتقديمه المماليك الجلب عليهم وكثرة عطاياهم لهم». المصدر نفسه، ج 13، ص 78 - ج 15، ص 264.

(6) «لمّا سعى بدر في تكميل دولة عبد الرحمن الداخل من ابتدائها إلى استقرارها صحبه عجب وامتنان كادا يردان به حياض المنية». المقري، **نفح الطيب**، ج 3، سبق ذكره، ص 315.

(7) كتب مجاهد صاحب دانية إلى المنصور بن أبي عامر الأصغر ملك بلنسية رقعة لم يضمنها غير بيت الحطيئة: (البسيط)

دَعِ الْمَكَارِمَ لَا تَرْحَلْ لِبُغْيَتِهَا ... وَاقْعُدْ فَأَنْتَ الطَّاعِمُ الْكَاسِي

فأخرجت المنصور وأقامته وأقعدته وأحضر وزيره أبا عامر التاكرني فكتب عنه: (الكامل)

شَتَمَتْ مَوَالِيهَا عَبِيدُ نِزَارِ ... شِيَمُ الْعَبِيدِ شَتِيمَةُ الْأَحْرَارِ

المصدر نفسه، ج 5، ص 70-71.

(8) «وجّه مفلح الأسود الخادم، وهو قائد في أيام المعتمد على الله (256-279هـ)، رسالة إليه، وقال له: «قد سمعت هزار جارية أمير المؤمنين، فأعجبتني وأحببت أن أملكها، ورأيت بدر =

غضب السيد من طلب غلامه إلا أنه عجز عن ردّه ولبّى له مبتغاه، وهذا ما جعل بعض السادة يحسون بالخطر يتهددهم ويحرمهم النوم[1]. وكيف لا يخاف الملوك والأمراء والسلاطين من العبيد والتاريخ حافل بذكر من قتلهم الغلمان أو اعتدوا عليهم.

فإن كان لؤلؤة المجوسي قد قتل عمر بن الخطاب رغم أنه ليس سيده، فمن المرجح أن يقتل الغلمان الذين نشّئوا على الرفاهية أسيادهم، إذا خالفت مصلحتهم مصلحة مالكيهم، ومن المحتمل أن يعنّفوهم في بعض الحالات. فقد سحب بعض العبيد مالكهم على وجهه وضربوه ونتفوا لحيته وسجنوه[2]، وقد يغضبون في بعض الأحيان إذا ما تأخر السيد عن دفع رواتبهم[3] أو رفَض زيادة أجورهم[4] وقد يُلطم لطمة «تكبه على وجهه»[5]، ويحتمل أن يهجم عليه عبيده فيرجمونه ويضربونه ويحرمونه من ممارسة بعض الطقوس الدينية هو ومن معه من الأمراء[6]، ولا

= الجلنار فأعجبني وأحببت أن أملكه، فليوجه بهما أمير المؤمنين إلي»، فغضب، وخرق ثيابه، وقال: «هكذا يفعل العبيد بالموالي، يغصبونهم على حُرَمهم وغلمانهم؟ وتكلم بأشياء عظيمة» ثم سكن، فقال: «مثل أبي صالح لا يردّ عن طلبته، وقد أمرت بحمل هزار مع كسوتها وفرشها وجميع ما لها، وأما بدر الجلنار فقد وقع على خدمتنا وله منا موضع»». الشابشتي، **الديارات**، سبق ذكره، ص 102.

(1) «كان السلطان لا ينام في تلك السفرة إلا في برج خشب، ويكتمر عنده وقوصون على الباب والأمراء والمشايخ كلهم حول البروج بسيوفهم، فلمّا مات بكتمر ترك السلطان ذلك فعلم الناس أن احترازه كان خوفاً من بكتمر». المقريزي، **الخطط**، ج 3، سبق ذكره، ص 593.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 593.

(3) «ثارت مماليك الأجلاب سكان الطباق بقلعة الجبل، وطلبوا القبض على مباشري الدولة بسبب تأخر جوامكهم، ففر المباشرون منهم، ونزلوا إلى بيوتهم، فنزل في إثرهم جمع كبير منهم ومضوا إلى بيت ناظر الجيش ونهبوه». ابن تغري بردي، **النجوم**، ج 15، ص 50. لتبيّن ردود فعل الغلمان عند تأخر رواتبهم، يمكن الرجوع إلى: المصدر نفسه، ج 14، ص 316. آدم ميتز، **الحضارة الإسلامية**، سبق ذكره، ص 159.

(4) ابن تغري بردي، **النجوم**، ج 15، سبق ذكره، ص 50.

(5) الثعالبي، **ثمار القلوب**، سبق ذكره، ص 191-193.

(6) «كان من عادة السلطان إذا خرج من صلاة العيد جلس بالإيوان ومعه الأمراء، وذبح به، ثم توجه من الإيوان إلى باب الستارة، وينحر به، فلم يفعل السلطان الأشرف العلائي شيئاً من =

يستبعد أن ينهب بيته بعد حرق بابه[1] وأن تذبح دوابه[2]، فيصير العبد المتحكم في سيده.

وقد يعنّ لهذا الصنف من العبيد أن يتحكموا في علاقات سيدهم إن اقتضت مصلحتهم الفردية ذلك، فيغدرون بالسيد ويعينون أعداءه عليه بدلاً من أن يعينوه، وينهبون سلاحه ويستعملونه ضدّه أو يسلّمونه إلى أعدائه[3]. ولهذا وجدناهم قادرين، في حالات عديدة، على التعامل مع شخصين أو فريقين متعاديين في الآن ذاته والتصرف معهما بحذر حرصاً على مصالحهم، وخوفاً على أنفسهم[4]. ولتحقيق أهدافهم كان هؤلاء الغلمان قادرين على التحكم في أقنعتهم حتى تكون ظواهرهم خدّاعة ويتمكنوا من بلوغ غاياتهم.

وحاول بعض السادة السيطرة على تصرفات عبيدهم منذ تنشئتهم وتعويدهم على الاضطلاع بمهامهم مع احترام السيد ورعيته، فقد اشترى نجم الدين الأيوبي من الترك ما لم يشترِه أحد من أهل بيته حتى صاروا معظم عسكره وسمّاهم البحرية. وكان هؤلاء المماليك مع فرط جبروتهم وسطوتهم أبلغ من يعظم هيبته، فإذا ما خرج وشاهدوا صورته ارتعدوا خوفاً منه، وما احترامهم إياه وتقديرهم له

= ذلك خوفاً من مماليكه الأجلاب، فإنهم رجموه في العام الماضي، وأخرقوا به وبأمرائه غاية الإخراق، ورجموه، وهجموا عليه حيث كان ينحر الضحايا». ابن تغري بردي، **النجوم**، ج 16، سبق ذكره، ص 64.

(1) المصدر نفسه، ج 15، ص 50.

(2) آدم ميتز، **الحضارة الإسلامية**، سبق ذكره، ص 159.

(3) «أما السودان من رجالة زهير فإنهم غدروه أول وهلة، وعمدوا إلى خزانة سلاحه فنهبوها، ونادوا بشعار صنهاجة، فانقلبوا معهم، ووضعوا السلاح فيهم، وليست بالبدع من أفعالهم وكان زهير الصقلبي يعدّهم للنائبة، فكانوا أول من أعان عليه». ابن بسام، **الذخيرة**، ق 1، م 2، سبق ذكره، ص 659.

(4) «إن الوزير كاتب التاتار، وأطمعهم في البلاد سراً، وأرسل إليهم غلامه وأخاه، وسهّل عليهم فتح العراق، وأخذ بغداد، وطلب منهم أن يكون نائبهم، فوعدوه بذلك، وتأهبوا لقصد بغداد، وكاتبوا لؤلؤاً صاحب الموصل في تهيئة الإقامات والسلاح، فكاتب لؤلؤ الخليفة سراً وحذّره، ثم هيّأ له الآلات والإقامات». ابن تغري بردي، **النجوم**، ج 7، سبق ذكره، ص 48.

إلا نتيجة حتمية لاحترامه لهم مع قسوته في معاملتهم، إذ «لم يقع منه في حال غضبه كلمة قبيحة قط وأكثر ما يقول إذا شتم يا «متخلّف»»[1].

وكذلك كانت للمنصور قلاوون حرمة عظيمة على مماليكه، فلا يستطيع أحد من حاشيته إهانة غلام من غلمانه في حضرته، خوفاً منه وتقديراً له، ولا يجاهر أحد منهم بفاحشة، ولا يتزوج إلا إذا زوّجه هو بعض جواريه[2]. وقد جنى هذا الاحترام لأنه كان يحرص على العدل بينهم فلا يميل إلى جنس بعينه، بل كان يقرّب من يرى فيه بوادر النجابة كائناً من كان فطالت مدة مماليكه، ولهذا حمد له صاحب **النجوم الزاهرة** تربية غلمانه وكفّ شرّهم عن الناس، «فإنه كان بهم منفعة للمسلمين ومضرة للمشركين، وقيامهم في الغزوات معروف وشرّهم عن الرعية مكفوف»[3].

واعتمد الحسينيون طريقة أخرى في السيطرة على مماليكهم، إذ كانوا يعمدون إلى تزويج البارزين منهم في سنّ مبكرة من بناتهم ليتمكنوا بذلك من ربط علاقة وثيقة مع المملوك، وقطع الطريق أمامه لتنصب كل مجهوداته على خدمة مولاه ولكي لا يفكر في ربط علاقات لا تخدم مصلحة السيد، لأن هذه الزيجة بمثابة تشريف يضمن له تحقيق مكاسب مادية واجتماعية إضافية فضلاً عن المسكن الفاخر، والهبات الإضافية القارة والموسمية[4].

وكان حمودة باشا في القرن الثامن عشر أكثر قسوة في تربية مماليكه، «يعاقب على سوء الأدب بعقاب الجناية ويأخذ البريء منهم بالمذنب»[5]، ولهذا تآمر ثلاثة غلمان على قتله.

وعدّ هؤلاء السادة الاستثناء في السيطرة على مماليكهم، إذ اعترف العديد من

---

(1) ابن تغري بردي، **النجوم**، ج 6، سبق ذكره، ص 331.
(2) المصدر نفسه، ج 7، ص 327-328.
(3) المصدر نفسه، ج 7، ص 326-327.
(4) مبروك الجباهي، **سيرة الوزير المملوك يوسف صاحب الطابع (1805-1837م) الاستراتيجية الاجتماعية والدور السياسي**، رسالة الدراسات المعمقة، إشراف الصادق بوبكر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 2001/ 2002، ص 38-39.
(5) ابن أبي الضياف، **الإتحاف**، ج 3، سبق ذكره، ص 20.

الحكام الآخرين بعجزهم عن السيطرة على العبيد الذين جلبوهم وعن ردعهم خوفاً منهم. وقد تفاقمت هذه الظاهرة لمّا وضع أصحاب السلطة ثقتهم العمياء في عبيدهم وولوهم أمورهم وأمور الرعية، واستفحل ذلك أساساً في الأندلس حين تدخّل الصقالبة في تسيير الدولة[1]، وفي المشرق مع دول المماليك[2].

ومثلما اعتدى الغلمان على أسيادهم عند غضبهم أو عند خوفهم على مصالحهم الشخصية، عبّروا عن غضبهم بانتقامهم من الشعب الذي كلّفوا برعاية شؤونه. وكان لهذا الانتقام وجوه عدة، فمنهم من استغل الصلاحية التي منحت له ليظلم الناس[3]، أو ليعتدي على حرمهم[4]. وما بناء مدينة سامراء في العراق إلا دليل على ما أحدثه الغلمان الأتراك من جور وظلم للناس، ذلك أنهم كانوا جُفاة يركبون الدواب فيركّضونها في الشوارع، ويصدمون الرجل والمرأة والصبي، وربما

---

(1) «أول عروة فصمها من عرى المماليك عروة الصقالبة الخدم في القصر من موضع الخلافة وكانوا خاصة الناصر والحكم بعده، حتى لقد ظهرت منهم في زمن الحكم أمور قبيحة أغضى عنها مع إيثاره العدل واطراح الجور بالجملة. وكان يقول: «هم أمناؤنا وثقاتنا على الحُرُم، فينبغي للرعية أن تلين لهم وترفق في معاملتهم فتسلم من معرتهم، إذ ليس يمكننا في كل وقت الإنكار عليهم»، ولمّا مات الحكم كان الصقالبة أكثر جمعاً وأحد شوكة يظنون أن لا غالب لهم، وأن الملك بأيديهم»». ابن عذاري، **البيان المغرب**، ج 2، سبق ذكره، ص 259.

(2) «قال الملك الأشرف: «عجزت عن إصلاحهم (المماليك الجلبان)»، ثم كشف رأسه ودعا عليهم بالموت». ابن تغري بردي، **النجوم**، سبق ذكره، ج 14، ص 327 - ج 15، ص 352 - ج16، ص 85-161.

(3) «وقف رجل من العامة بمجلس المنصور، فنادى: «يا ناصر الحقّ إن لي مظلمة عند ذلك الوصيف الذي على رأسك»، وأشار إلى الفتى صاحب الدرقة، وكان له فضل محل عنده، ثم قال: «وقد دعوته إلى الحاكم فلم يأتِ»، فقال له المنصور: «اذكر مظلمتك يا هذا»، فذكر الرجل معاملة كانت جارية بينهما، فقطعها من غير نصف. ومن ذلك قصة فتاه الكبير المعروف بالبورقي مع التاجر المغربي، فأنهما تنازعا في خصومة توجهت فيها اليمين على الفتى المذكور، وهو يومئذ أكبر خدم المنصور، وإليه أمر داره وحرمه، فدافع الحاكم، وظنّ أن جاهه يمنع من إحلافه، فصرخ التاجر بالمنصور في طريقه إلى الجامع متظلّماً من الفتى». المقري، **نفح الطيب**، ج 1، سبق ذكره، ص 319.

(4) «احتاج المنصور يوماً إلى الفصد وكان كثير التعهد له، فأنفذ رسوله إلى محمد الفصاد، فألفاه الرسول محبوساً في سجن القاضي محمد بن زرب لِحَيف ظهر منه على امرأته، قدر أن سبيله من الخدمة يحميه من العقوبة». المصدر نفسه، ص 319.

أدى هذا إلى هلاك أحدهم، فبنى المعتصم مدينة سامراء مسكناً لهم اتقاء لغضب الشعب[1].

ولم يقف اعتداء الغلمان على الرعية عند هذا النوع من العنف، بل استغلوا مناصبهم باعتبارهم المسؤولين الرئيسيين عن مداخيل الدولة ومؤنها، فتسببوا، إذا ما تضررت مصالحهم الشخصية، في قطع المؤونة أو غلاء الأسعار[2]، متبعين في ذلك سبيل العبيد الفرس الذين كانوا يعمدون إلى تعجيل غلات الأراضي[3].

وقد دوّن المؤرخون ممارسات عدة لهؤلاء الغلمان، منها ما يمكن أن يكون قد وقع ومنها ما يستبعد وقوعه، ويرجّح فيه تداخل الواقع بالخيال. فقد صيّروا مجموعة من العبيد أكلة لحوم البشر يروّعون الرجال والنساء ويمنعونهم من قضاء شؤونهم اليومية[4].

---

(1) «ركب المعتصم يوم عيد، فقام إليه شيخ، فقال له: «يا أبا إسحاق!»، فأراد الجند ضربه، فمنعهم، وقال: «يا شيخ ما لك؟ ما لك؟»، قال: «لا جازاك الله عن الجوار خيراً، جاورتنا وجئت بهؤلاء العلوج من غلمانك الأتراك، فأسكنتهم بيننا، وأيتمت صبياننا، وأرملت نسواننا، وقتلت رجالنا»، والمعتصم يسمع ذلك، فدخل منزله، ولم يُرَ راكباً إلى مثل ذلك اليوم، فخرج، وصلى بالناس العيد، ولم يدخل بغداد بل سار إلى القاطول، ولم يرجع إلى بغداد». ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج 6، سبق ذكره، ص 23.

(2) «اشتد الغلاء لأن القرمطي ومؤنس الخادم منعا الغلات من النواحي أن تصل». ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ج 3، سبق ذكره، ص 232.

(3) «كان الغلمان الفرس يعمدون إلى تعجيل غلات الأرض واستعجلوا المنفعة وتركوا العمارة والنظر في العواقب». المسعودي، **مروج الذهب**، ج 1، سبق ذكره، ص 320.

(4) «شمل الخوف من العسكرية وفساد العبيد، فانقطعت الطرقات براً وبحراً إلا بالخفارة الكثيرة مع ركوب الغرر، ونزا المارقون بعضهم على بعض، واستولى الجوع لعدم القوت (...) وكان بمصر طوائف من أهل الفساد قد سكنوا بيوتاً قصيرة السقوف قريبة مما يسعى في الطرقات ويطوفون، وقد أعدّوا سلباً وخطاطيف، فإذا مرّ بهم أحد شالوه في أقرب وقت، ثم ضربوه بالأخشاب، وشرحوا لحمه وأكلوه». المقريزي، **الخطط**، ج 1، سبق ذكره، ص 931. ولم يقتصر وجود أكلة لحوم البشر على مصر، بل وجدوا في إفريقيا أيضاً، إذ قبض غلمان أبي الفتح المنصور (ت 386هـ) في كتامة على الثائر أبي الفهم (ت 378هـ)، «فلُطِم لطماً شديداً، ونُتِفت لحيته حتى أشرف على الموت، ولمّا صار بين يدي سيدهم أخذه بعض رجاله فنحره وشقّ بطنه، وأخرجت كبده فشويت وأكلت، وأخذه عبيد المنصور فشرحوا =

وبما أن العبيد انتهكوا جميع الحدود التي رسمتها سلطة الضبط في تحديد العلاقات بين الناس انتهكوا أيضاً حرمات بعضهم، فكان الواحد منهم إذا ما وصل إلى الحكم يبيح لنفسه فعل ما يشاء دون مراعاة لتعاليم الدين أو سنن المجتمع. فمنهم من تزوج محظية أخيه ودخل عليها من ليلته[1]، ومنهم من زوّج طواشيه بسراريه بعد عقده عليهن ونثر عليهن الذهب عند الجلاء وهو ذنب لا يغتفَر في ذلك العصر، «إذ عدّت هذه الحادثة من أشنع ما يكون، وعظم ذلك على سائر أعيان الدولة»[2].

وكان تصرف الغلمان هذا نتيجة مباشرة للتنشئة التي تلقوها. وأكّد ليفي بروفنسال (Lévi-Provençal) أن اضطلاع «الفتيان» بأدوار حسّاسة زمن انحطاط الأندلس كان وخيم العواقب عليها[3].

فالصقالبة الأول كانوا خرساً لم يتلقوا تنشئة ولا تدريباً، ولا علاقة لهم بالبلاد ولا بأهلها، ولكنهم دافعوا عنها باعتبارهم مرتزقة، ولهذا أيضاً راعى أخلافهم مصالحهم الشخصية دون مبالاة ببقية أفراد الشعب.

وكان الأتراك الذين جلبهم المعتصم عجماً، والعجمة تعكس جهلهم بثقافة البلد الذي يعيشون فيه، ولهذا كثرت تجاوزات الغلمان منذ عصره، وصاروا يعبّرون عن مواقفهم دون تقدير للسيد ولا للمحيطين به، المهم عندهم هو ضمان منصب هام في القصر بخاصة وفي الحياة السياسية بعامة من أجل كسب المال ومن أجل كسب سلطة معنوية. وكان النظام الصارم الذي خضعوا له في «الطباقات» التي ذكرناها في الباب السابق يغرس فيهم القسوة والشدة، بالإضافة إلى أن «رابطة الزمالة كانت أقوى من الروابط القائمة على الولاء الشخصي في الدولة، وتفسير ذلك أن هؤلاء الذين جُلبوا أطفالاً ثم عُزِلوا عن المجتمع في معسكرات صارمة

= لحمه وأكلوه، حتى لم يبقَ إلا عظامه متجردة». ابن عذاري، **البيان المغرب**، ج 1، سبق ذكره، ص 244 - 245 (بتصرف)

(1) ابن تغري بردي، **النجوم**، ج 10، سبق ذكره، ص 149.

(2) المصدر نفسه، ج 10، ص 124.

(3) L. Provençal, *L'Espagne musulmane au Xe siècle: Institutions et vie sociale*, p. 31.

القوانين وعاشوا حياتهم الباكرة حتى سنّ الشباب سوياً، ولم يكونوا يجدون الأمان والطمأنينة سوى مع بعضهم البعض»[1]، كما أنهم كانوا يتحدّون سوياً إذا قرروا تدبير مكيدة ضدّ السيد وضدّ الشعب، وأنتجت تنشئة الغلمان على هذا النحو إحساساً متبادلاً بين المماليك والرعية في مصر والشام بأن «هؤلاء أغراب يحكمون البلاد»[2].

ومثّلت هذه الغربة في النهاية قطيعة بين الاثنين، وبخاصة أن هؤلاء الغلمان احتلوا المناصب التي كانت فيما سبق مقتصرة على الأحرار، وهذا ما ولّد نقمة الشعب على هؤلاء العبيد الذين مسّهم الرقّ فأنتج رغبة في السيطرة على الأحرار لأنهم ينظرون إليهم نظرة دون واحتقار. فالعبد يعيش حالة فصل ووصل مع المجموعة، إذ يقَع فصله من بيئته التي سبق وصُهر فيها وإدماجه في المجموعة الجديدة بشكل منفَصل عنها[3].

تميزت تصرفات الغلمان وردود فعلهم بالعنف أساساً، فوجدناهم يضربون، ويحرقون، ويلطمون، ويركلون، ويذبحون الحيوانات والبشر، ويأكلون لحومهم. وإن كان العدوان من سمات الذكورة، فإن هذه القسوة تخفي وراءها حقداً[4] ورغبة في الانتقام[5]، وقد حرّكتها «عقد الدونية وإثارات الازدراء والتندّر التي ظلت تلازمهم في كونهم رقيقاً، مهما علت حظوتهم أو ارتفع شأنهم»[6]. وربما

(1) عبده قاسم عبده، **في تاريخ الأيوبيين والمماليك**، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، 2003، ص 158.

(2) المرجع نفسه، ص 158.

(3) O. Hidemichi, « Réexamen du concept d'esclave », p. 72.

(4) «الحقد إحساس موجه إلى إنسان أو مجموعة تنوي الشرّ أو تسرّها مأساة الآخرين، وقد يكون وليد رغبة أو غيرة أو جرح كرامة أو ظلم».

A. Anzieu, article « Haine », in R. Doron, F. Parot, *Dictionnaire de psychologie*.

(5) «الانتقام إحساس مركب تحركه دوافع متنوعة مثل الرغبة في عقاب أو تأديب المهاجمين أو التخفيف من حدة الغيظ».

J. Selosse, article « Vengeance », in R. Doron, F. Parot, *Dictionnaire de psychologie*.

(6) فاضل الأنصاري، **العبودية، الرق والمرأة بين الإسلام الرسولي والإسلام التاريخي**، سبق ذكره، ص 101.

يكون انتقامهم بسبب ما تعرضوا له من خصاء في صغرهم، وبخاصة أن أغلبهم خصيان[1]، وربما يكون ثأراً لاستعبادهم. فتجمّع أفراد طبقة واحدة في مكان واحد من شأنه أن يزرع فيهم لُحمة تنمي فيهم الإحساس بمشاكلهم[2]، وهذا ما يبرر في نظرنا اشتراك مجموعة من الغلمان في تنفيذ مكيدة من مكائدهم ، أي أن سلوكهم هذا نابع من تفاعلهم مع العلاقات التي بنوها مع بعضهم.

ولا يمكننا فهم تأثير العلاقات في المكائد التي دبّرها الغلمان دون محاولة تحليلها سوسيولوجياً. ففي علم اجتماع السلوك تكون تصرفات الطبقات الاجتماعية متبوعة بحركات موجهة إلى بقية الشعب[3]، ولهذا كانت عملية التفاعل هي الموجه الأساسي لسلوك الفرد، ويمكنها أن تكون إيجابية فتدفع بالفرد نحو الاندماج أو تكون سلبية فتنفره من المجموعة[4]. ويبدو أن التفاعل بين غلمان السياسة وأسيادهم من ناحية، وبين هؤلاء العبيد والشعب من ناحية أخرى، كان سلبياً فأدى إلى نفورهم من بعضهم في مرحلة أولى وإلى ردة الفعل العنيفة في مرحلة موالية. فقد رفض هؤلاء الغلمان الخضوع للنُظم والقوانين التي نظمت العلاقات بين الأفراد[5]، وبمخالفتهم هذه عمّت الفوضى في المجتمع وانعدم الأمن فيه.

ولم يتوانَ هؤلاء العبيد نتيجة الهوّة الفاصلة بينهم وبين مجتمعاتهم، في بعض الحالات، عن التفريط في البلد الذي يحيون فيه لمصلحة أعدائه. فقد استنجد

---

(1) لتبيُّن أنموذج يصوّر الانتقام من أجل الخصاء، يمكن الرجوع إلى: الأبشيهي، **المستطرف**، ج 2، سبق ذكره، ص 63.

(2) O. Hidemichi, ibid, p. 72.

(3) R. Boudon, article « Attitude », in *Dictionnaire de la sociologie*, Paris, Larousse, 2005.

(4) أنطوني غندرز، **علم الاجتماع**، سبق ذكره، ص 193.

(5) حول النُظم والمقاييس المنظمة للعلاقات الاجتماعية ودور سلطة الضبط الاجتماعي في تحديدها يمكن الرجوع إلى:

E. Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne*, traduit de l'anglais par A. Kihm, Paris, Minuit, 1973, pp. 102-111.

لبيب الصقلبي بالفرنجة لردّ المسلمين عنه عندما ثاروا عليه لظلمه لهم[1]، واحتلّ فردلند مدينة قلمارية بعد أن سلّمها له قائدها «رانده» الذي كان عبداً من عبيد ابن الأفطس، إذ كاتبه في السّر حتى يؤمنه على نفسه وأهله ويخرج إليه ليلاً، ولمّا أعطاه الأمان خرج سرّاً إلى عسكر النصارى[2].

ووافق الفتى «واضح» الروم على إدخالهم مدينة سالم وتسليمها لهم، فأخلاها ممن كان فيها من المسلمين، وأنزلها «الكافرين» ليقاتلوا معه البربر، ولمّا دخل الفرنج سرقسطة ساموا أهلها سوء العذاب في عبيدهم وذراريهم وتجارهم والنزول في دارهم، ثم سار بهم «واضح» إلى طليطلة»[3]. ويبرهن تصرف هؤلاء العبيد على أن التنشئة الاجتماعية التي تلقوها كانت في بعض الحالات شكلية، فمنهم من احتل المكانة التي توصّل إليها لجماله أو لشجاعته، لا لأنه أصبح فرداً من أفراد المجتمع، وهذا الصنف من المماليك هو الذي ساهم في حياكة المكائد وتدبير الدسائس.

وبمقارنة دور الغلمان في التفريط في الأراضي الإسلامية لفائدة الأعداء بالدور ذاته الذي اضطلعت به الجواري، نتبيّن الفرق بين كيفية تدخّلهم في هذا الجانب من الحياة السياسية. فقد كان تدخّل الجواري يتمّ في الفضاء الداخلي المخصص للحريم على مرحلتين أساسيتين: كسب مودة السيد، وكسب محبة بقية الجواري ليساعدنهن على إقناع صاحب السلطة بفعل ما يردنه، فهو إذن عمل قولي بالأساس.

أما الغلمان فقد تحركوا في الفضاءين الخارجي والداخلي، فأتقنوا التحكم بين ظاهر أحوالهم وباطن نواياهم، ونفّذوا ما يصبون إليه دون حاجة لموافقة السيد، فجاءت مكائدهم ودسائسهم قائمة على الفعل أساساً، وليس هذا غريباً، فقد خصّت الثقافة النساء بالقول والرجال بالفعل والكتابة[4]. ولهذا كان التاريخ

---

(1) ابن عذاري، **البيان المغرب**، ج 3، سبق ذكره، ص 94.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 163.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 238-239.

(4) إبراهيم الحيدري، **النظام الأبوي**، سبق ذكره، ص 283. رجاء بن سلامة، **بنيان الفحولة**، سبق ذكره، ص 63-64.

الإسلامي من صنع الرجال «أحراراً وعبيداً» ومن كتابتهم، رغم أن الجواري على وجه الخصوص والنساء بعامة ساهمن في صنع هذا التاريخ، لكن مشاركتهن كانت مطموسة لأنها من وراء حجاب.

ولا يستطيع المؤرخون، في المقابل، أن يتجاهلوا مساهمة الغلمان في عالم السياسة أو أن يكتفوا بالإشارة إليها. فقد كانت ذات علاقة وطيدة بالأحرار من حكام ورعية، وكانت واضحة للعيان باعتبارها قد وقعت في الفضاء الخارجي المكشوف الذي لا يمكن حجبه. فدخول الفرنجة إلى أراضي المسلمين كان أمراً مفضوحاً لا يمكن التستر عنه، كما كان تدوين هذه الحوادث فرصة استغلها أصحاب القلم لإبراز سلبيات التعويل على العبيد فيما يخص القيام بشؤون الدولة.

ولهذا جعل المؤرخون من اعتمدوا على الغلمان يعبّرون عن ندمهم، ويعترفون بخطئهم في حقّ أنفسهم وفي حقّ الشعب الذي كلفوا بالقيام بأمره. فهذا المعتصم يختلي بصديقه إسحاق بن إبراهيم المصعبي (ت 235هـ) ويقول له: «يا إسحاق إن في قلبي أمراً أنا مفكر فيه منذ مدة طويلة، وإنما بسطتك في هذا الوقت لأفشيه لك، نظرت إلى أخي المأمون وقد اصطنع أربعة فأفلحوا، واصطنعت أربعة فلم يفلح منهم أحد (...) اصطنعت الأفشين فقد رأيتَ إلى ما صار أمره، وأشسان ففشل، وإيتاخ فلا شيء، ووصيفا فلا معنى فيه، فأجابه المصعبي: «أجيب على أمان من غضب؟»، فلمّا أمنه المعتصم قال: «يا أمير المؤمنين، نظر أخوك إلى الأصول فاستعملها فأنجبت فروعها، واستعمل أمير المؤمنين فروعاً فلم تنجب إذ لا أصول لها»، وأراد المؤرخ أن يصوّر شدة ندم المعتصم على اعتماده الغلمان الأتراك في تسيير أمور الدولة، فختم حديثهما بقول الخليفة: «يا أبا إسحاق لَمقاساة ما هو بي طول هذه المدة أيسر علي من هذا الجواب»»[1].

وعبّر المنصور بن أبي عامر عن ندمه على اعتماده الغلمان في مهام متعلقة بمصلحة الجماعة قائلاً: «ما أعظم بليتنا بهذه الحاشية!»[2]، واعترف الملك

---

(1) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج 6، سبق ذكره، ص 72.

(2) المقري، **نفح الطيب**، ج 1، سبق ذكره، ص 319.

الأشرف بعجزه عن إصلاح المماليك الجلبان، وكشف عن رأسه ودعا عليهم بالفناء والموت غير مرة[1].

وكان هذا الندم دليل عجز، وضعف حيلة، وعلامة على الخوف من الغلمان القادرين لا على تعنيف السيد وإهانته فحسب، بل على قتله إن استوجبت مصلحتهم ذلك[2]. وقد يقتل العبيد سادتهم إما لأن مأربهم الشخصي يستوجب ذلك أو لأن سيداً آخر رشاهم للقيام بهذه المهمة. فقد قتل المتوكلَ غلمانه الأتراك باتفاق مع ولده المنتصر لأن أباه أراد خلعه من ولاية العهد وتقديم ابنه المعتز عليه، فحقد عليه بكُرْه واتفق مع وصيف وموسى بن بغا وباغر على قتله[3].

وقد يكون قتل المالك بمبادرة من العبد أو من مجموعة من العبيد. ويتفرّع هذا النوع من القتل إلى نوعين رئيسيين، يكون **الأول** قتلاً سرياً يراد منه التخلص من السيد دون معرفة القاتل، ويتم عادة في الفضاء الداخلي، ويكون السمّ أداته الأصلية[4]، ويتخذ أشكالاً متعددة. فقد يتحيّل الغلمان من أجل تسميم سيدهم بطرق شتى. فلما أراد الغلمان الأتراك قتل المنتصر جعلوا للخادم ثلاثين ألف دينار على أن يحتال في سمّه ورشوا الطبيب علياً بن طيفور ببعض المال ليحكموا التخلص من غريمهم في أسرع وقت[5]. ومن الروايات الواردة في كيفية قتله أنه

---

(1) ابن تغري بردي، **النجوم**، ج 14، سبق ذكره، ص 327.

(2) «كان المنتصر بن المتوكل يسميهم قتلة الخلفاء». الطبري، **التاريخ**، ج 9، سبق ذكره، ص 252.

(3) «فدخلوا عليه وقد أخذ منه الشراب (. . .) فأول من ضربه بالسيف باغر ثم أخذته السيوف حتى هلك». المصدر نفسه، ج 9، ص 227.

(4) وفي اعتماد السمّ أداة قتل أيضاً تأثر بالحضارات السابقة: «وأهل الهند والصين لا يقتلون أحداً من محارمهم ولا من خدامهم ولا ممن يمكن التحيّل عليه إلا بالسمّ». الادريسي، **نزهة المشتاق**، ج 1، سبق ذكره، ص 202.

(5) «كان المنتصر يكثر من أكل الكمثرى إذا قدمت إليه الفاكهة، فعمد ابن طيفور إلى كمثراة كبيرة ناضجة، فأخل في رأسها خلالة ثم سقاها سماً، فجعلها الخادم في أعلى الكمثرى الذي قدمه إليه، فلما نظر إليه المنتصر أمره أن يقشرها ويطعمه إياها، فقشرها وقطعها ثم أعطاه قطعة قطعة حتى أتى عليها، فلما أكلها وجد فترة، فقال لابن طيفور: «أجد حرارة»، فقال: «يا أمير المؤمنين، احتجم تبرأ من علة الدم»، وقدر أنه إذا خرج الدم قوي عليه =

سمَّ في محاجمه[1].

وكان القتل بأذية العضو التناسلي، علامة الذكورة البيولوجية، دارجاً عند الغلمان. فمن الفرّاشين من تعمّد تسميم ماء طهارة السيد ليستنجئ به، فعمل عليه سُفلُه ودود، فكان يعالج بأن يلصق عليه اللحم الطري فيتعلق به الدود إلى أن مات[2]. وقتل المماليك الصالحية الذين انتدبتهم شجرة الدر المعز أيبك بالضغط على أنثييه[3]. ولهذا النوع من القتل، في نظرنا، دلالة تتمثل في رغبة الغلمان في الانتقام بسبب خصائهم في الصغر.

وكان القتل السري نادراً في كتب التاريخ، إذ كان التخلص من الأعداء أو المنافسين أو المعرقلين، في العادة، علنيّاً وقاسياً يطبّق فيه الغلمان الدروس التي تلقوها في مدارسهم وطباقاتهم. وتختلف طريقة القتل بحسب الوضعية التي يراها العبد مناسبة، فنجد الطعن بالسيف[4]، وحزّ الرأس[5]، والخنق[6]، والذبح[7]، والقتل في الحمّام[8]. وهو قتل عنيف قاسٍ يلائم القسوة التي نُشّئوا عليها. وكانت

= السمّ، وحجم فحُمّ وغلظت علته عليه، فتخوّف هو والأتراك أن تطول علته، فقال له: «يا أمير المؤمنين إن الحجامة لم يكن فيها ما قدرنا في عافيتك وتحتاج إلى الفصد، فإنه أنجح لما تريد»، فقال: «أفعل»، ففصده بمبضع مسموم، فدهش، وقيل إنه قطر في أذنيه دهناً، فورم رأسه، وعوجل فمات». الطبري، **التاريخ**، ج 9، سبق ذكره، ص 252-253.

(1) المصدر نفسه، ج 9، ص 252-253.

(2) ابن تغري بردي، **النجوم**، ج 5، سبق ذكره، ص 240.

(3) المقريزي، **السلوك**، ج 1، سبق ذكره، ص 493.

(4) «الليلة يشرب وأنا أسقيه، وأميل عليه، فإذا سكر قتلته». ابن تغري بردي، **النجوم**، ج 4، سبق ذكره، ص 195. الطبري، **التاريخ**، ج 9، سبق ذكره، ص 227.

(5) ابن بطوطة، **الرحلة**، سبق ذكره، ص 239.

(6) «خنق الغلمان المغيرة بن عبد الرحمن الناصر، وعلقت جثته على هيئة المنتحر». ابن عذاري، **البيان المغرب**، ج 2، سبق ذكره، ص 261.

(7) «قُتِل أحمد بن إسماعيل صاحب خرسان، قتله غلام له تركي - أخص غلمانه - ذبحاً هو وغلامان معه دخلوا عليه في قبته، ثم هربوا فلم يدركوا». الطبري، **التاريخ**، ج 9، سبق ذكره، ص 227. ابن عذاري، **البيان المغرب**، ج 2، سبق ذكره، ص 261.

(8) «سلّط الله عليه أضعف خلقه صبياناً أغماراً من صقالبة بني مروان كانوا أقرب الناس إليه وأدناهم من حرمته وأحقرهم في عينيه، جسرهم الله تعالى على الوثوب عليه بموضع أمنه في =

تصفية الغلمان الجسدية لأسيادهم أو لأعداء أسيادهم تهدف إلى تحقيق هدف رئيسي هو الحصول على مركز مرموق في القصر، ولن يتحقق لهم هذا دون اختيار الحاكم [1]. ولهذا كانوا لا يتوانون على التواطؤ من أجل قتل المترشحين للخلافة وتنصيب أصحابهم [2]. وتطور هذا الأمر مع دول المماليك، فصار الغلمان يحوكون المكائد من أجل الوصول إلى السلطة، ولا يترددون في حبك الدسائس والحروب والقتل وتصفية الأعداء [3]، فكان الطريق إلى العرش مفروشاً بدماء الخاسرين في الصراع [4].

ونخلص إلى القول إن الخطوط الكبرى لمساهمة الجواري والغلمان في انحطاط الحياة السياسية كانت واحدة، فقد استغلوا منصبهم مادياً، وحفظوا لأقاربهم وأتباعهم مركزاً سياسياً مرموقاً، وسعوا إلى الحصول على مكانة بارزة في القصر بحياكة المؤامرات والدسائس، وكان هدفهم المشترك مقاسمة السيد السلطة الفعلية. ولعلّ الهدف الكامن وراء دخول بعضهم إلى قصر الخلافة هو القيام بمهام لفائدة الأعداء أو الحلم بالعودة إلى الوطن الأصلي وخدمته بفضح أسرار الأراضي الإسلامية أو تسليمها للفرنجة.

ولكن أصحاب القلم رفضوا تحقيق المساواة التامة بين تصرفات الجنسين،

= حمّام القصر، لا عن مواطأة من أحد إلا ما ألقاه الله تعالى في نفوسهم له، فصُبّ عليه كوب ثقيل من النحاس الثقيل وقتلوه بالخناجر». ابن بسام، **الذخيرة**، ج 1، سبق ذكره، ص 100-101. ابن تغري بردي، **النجوم**، ج 6، سبق ذكره، ص 376.

(1) «لمّا مات الحكم أخفى جؤذر وفائق فتياه ذلك، وعزما على صرف البيعة إلى أخيه المغيرة، فسفكا الدماء من أجل هذا». المقري، **نفح الطيب**، ج 3، سبق ذكره، ص 254. ابن عذاري، **البيان المغرب**، ج 2، سبق ذكره، ص 159، 261، وغير هذا كثير.

(2) «بايع مؤنس الحاجب في دار المقتدر ابن المعتز على أن يكون حاجبه، وواطأه على أن ينفذ إليه أمر المقتدر، فبلغه أن يمناً غلام المكتفي يذهب ويجيء قدام ابن المعتز كالحاجب له، وكان عدواً يناوئه، فرجع عن عزمه في أمر ابن المعتز، وأخذ في إحكام أمر المقتدر، وأحضر غلمان الدار، ووعدهم بالزيادة في أرزاقهم». الثعالبي، **ثمار القلوب**، سبق ذكره، ص 191-193.

(3) ابن تغري بردي، **النجوم**، ج 11، سبق ذكره، ص 223.

(4) عبده قاسم عبده، **في تاريخ الأيوبيين والمماليك**، سبق ذكره، ص 155.

فجعلوا سلوك كل منهما ناتجاً عن التنشئة الاجتماعية التي تلقاها وعن الظروف التي فرضتها عليه الثقافة. فكانت مؤامرات الجارية نابعة من الفضاء الداخلي المخصص لها ومن التنشئة التي تلقتها والتي تقوم على الشّعر والغناء وكل فنون الكلام، أي أنها مؤامرات تقوم على القول والحكي أكثر من الفعل، بالإضافة إلى استعانتها المتواصلة برجل يتحرك في الفضاء الخارجي أساساً - خادماً كان أو قريباً - ليكون عينها التي تبصر بها ويدها التي تبطش بها، ولم يكن ذلك لأنها عاجزة عن الفعل، بل لأن الثقافة عوّدتها على اللين واللطف وأظهرتها في صورة الضعيفة، فكانت لينة حتى في قتلها، مكتفية بدسّ السمّ والخنق بالوسادة.

وتعددت في المقابل وسائل القتل التي اعتمدها الغلمان من ذبح، وطعن، وحزّ رأس، وسمّ، وصبّ رصاص في الحمّام، وهي كلها أعمال عنيفة جداً، مطابقة لما تعودوه من قسوة وغلظة أثناء تدريبهم. كما أن المؤامرات التي حاكوها تمّت في الفضاءين الداخلي والخارجي على حدّ السواء.

وقد ساهم كل من الجواري والغلمان في فترات تاريخية متعددة في انحطاط الحضارة الإسلامية بإثارة الفتن والحروب، وفي استعمال نفوذهم من أجل السيطرة على الشعب. وكانت هذه المساهمة نابعة من التنشئة التي خلّفت فوارق بين تصرفات الجنسين، إلا أنه لا يجب أن نحملهم كامل المسؤولية في ذلك، فوجودهم في القصر وتسليمهم أمانة الرعية كان نتيجة اختيار سياسي من الأحرار، كما أن المكائد السياسية التي كانوا يدبّرونها لم تكن في كل الحالات موجهة ضدّ السيد، ولم يقصدوا إثارة الفتنة أو الرغبة في تسيير أمور الدولة دائماً، بل كانت فتنهم أحياناً دفاعاً عن النفس، فمن الجواري من قتلن سيدهن لتقتيره عليهن[1]، ومن الغلمان مَن قتلوا أسيادهم دفاعاً عن أنفسهم أو ثأراً لأصحابهم[2].

---

(1) ابن سعيد، **المغرب في حلى المغرب**، ج 1، سبق ذكره، ص 184.

(2) «كان خمارويه كثير الفساد بالخدم، دخل الحمّام مع جماعة منهم، فطلب من بعضهم الفاحشة، فامتنع الخادم حياء من الخدم، فأمر خمارويه أن يضرب فلم يزل يصيح حتى مات في الحمّام، فأبغضه الخدم وكان قد بنى قصراً يشرب فيه الخمر، فدخل تلك الليلة الحمّام فذبحه خدمه». ابن تغري بردي، **النجوم**، ج 3، سبق ذكره، ص 643.

غير أن هذا لا ينفي أن لهم دوراً فعالاً في انحطاط الحياة السياسية، ولا عجب في ذلك، فهم غرباء عن الحضارة الإسلامية، ويعسر عليهم الاندماج فيها مهما حاولت سلطة الضبط ذلك، ولهذا كانت مصلحتهم هي الهدف الأسمى الذي يعيشون من أجله. ومن أجله كوّنوا دولة المماليك.

الفصل الثالث

دولة الجواري / دولة المماليك

مكّنت التنشئة الاجتماعية والثقافية، التي تطرقنا إليها في فصول سابقة، ثلة من الجواري والغلمان من احتلال مكانة بارزة في الحياة السياسية. ومكّنت الظروف السياسية بعضهم من تولي السلطة، لذا ارتأينا أن نخصص الفصل الأخير لبحث خصائص دولة الجواري ودولة الغلمان، علّنا نتبيّن كيفية وصول النساء إلى الحكم ونحصر مميزات دولتهن. ثم إننا سنحاول بيان موقف الفقهاء والأدباء من السلطانات اللائي تولين السلطة، وسنقارن دولهن بدول المماليك من حيث توليهم السلطة ومميزات دولهم مقارنة بسير الأمور مع الخلفاء الأحرار لنختم بتبيّن موقف الفقهاء ورجال الأدب من هذه الدول. وسنبدأ حديثنا بدولة «النساء» لسبب منهجي.

I - دولة الجواري

نقصد بدولة الجواري الفترات التاريخية المحدودة التي حكمتها نساء مملوكات أو من أصل غير حرّ ممن مسهن الرقّ، ولن نتطرق فيها إلى التدخّل اللامباشر لأمهات الأولاد في الحكم، لأنه لم يكن حكماً فعلياً مباشراً مثلما هو الحال مع الحرة «علم اليمنية» (ت 545هـ) أو «رضية الهندية» أو «شجرة الدر الصالحية»، وسندرس ما وصلنا من أخبارهن حالة بحالة لنتبيّن أثر الجندر في تشكيل دولتهن.

استطاعت الحرة علم أن تصل إلى سدة الحكم انطلاقاً من اكتسابها ثقة

زوجها في ذكائها وفي عقلها إلى حدّ أنه ولّاها إمرة المملكة، ولم يكن يقرر شيئاً دون استشارتها. وبعد موت سيدها استمرت في حكم زبيد، لكنها لم تنل أبداً، بحسب المصادر، امتياز قول الخطبة باسمها[1]. فكان زوجها هو بطاقة العبور التي عوّلت عليها الجارية من أجل الوصول إلى غايتها، واستطاعت المحافظة على منصبها حتى بعد موته.

وتختلف الحالة عند الحديث عن رضية التي ورثت الحكم عن أبيها شمس الدين للمش المملوك الذي حكم الهند[2]. واستقلت بالملك بعده أربع سنوات، لم يخلّد لنا ابن بطوطة فيها سيرتها مع شعبها ولا مميزات دولتها، ولم يذكر لنا شيئاً غير «سفورها وركوبها القوس والتركش والقربان كما يركب الرجال»[3].

وهنا تقترف «الحاكمة» الجرم الأكبر بالنسبة إلى سلطة الضبط، أي اختراق الفضاء الخارجي والتشبّه بالرجال في هيئتهم وأعمالهم، فيوجه إليها المجتمع التهمة الكبرى «الزنا بالعبد» لتلزم بيتها وتُعزل عن منصبها وتُزوَّج. وهذا يعني أنها كُبّلت بجميع القيود الاجتماعية والثقافية لتُمنع من ممارسة السلطة[4]، وحتى تهتم بزوجها وأبنائها وببيتها، وتنسى عالم السياسة. فالنساء يحاسبن بشدة عن مدى التزامهن بأدوارهن ومدى نجاحهن في حياتهن الخاصة[5]، وسلطة الضبط تغفر كل شيء إلا اتصاف المرأة بشيم الرجال.

ومع هذا لم تستسلم رضية وحاربت أخاها - الذي تولى السلطة بعدها - مع زوجها، ومع من سماهم ابن بطوطة «أهل الفساد»، مرتدية زي الرجال، ولكن كُتِب لعسكر رضية أن ينهزم، وقُضِي على هذه الجارية أن تُقتل مسلوبة على يد

---

(1) فاطمة مرنيسي، **سلطانات منسيات**، سبق ذكره، ص 169.

(2) لمعرفة المزيد حول رضية يمكن العودة إلى
"Muazzi Slave King", in *The Imperial Gazetteer of India*, London, Trübner & Co., 1886, v. 2, p. 368.

(3) ابن بطوطة، **الرحلة**، ج 2، سبق ذكره، ص 235.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 235.

(5) G. Derville, S. Piochon, « La femme invisible. Sur l'imaginaire du pouvoir politique », in *Mots. Les langages du politique*, n° 78, 2005, p. 55.

حراث عرف أنها امرأة في زي رجل[1]. واعتبرت جانية على نفسها، فالمرأة التي تصرّ على اقتحام مركز السلطة تواجه أهوالاً لا طاقة لها بها[2].

ولكن الضمير الجمعي أبطن، على ما يبدو، تقديراً لمن لكت الهند أربع سنوات، فبُنِي على قبرها قبة، وكان قبرها يُزار ويُتبرّك به إلى أوان وصول ابن بطوطة إلى تلك الأراضي. ورغم طول المدة التي حكمتها رضية إلا أنها لم تحظَ بنفس ما حظيت به شجرة الدر في كتب التاريخ لأنها عدّت أول سلاطين دولة المماليك في مصر[3]، رغم أن ملكها الفعلي لم يتجاوز ثمانين يوماً. وكان تولّيها السلطة ناتجاً عن حكمتها وحسن تصرفها، وخدمتها مصلحة الدولة دون المسّ من مصلحة المماليك البحرية.

وقد بدأت رحلة شجرة الدر نحو السلطة بوقوفها إلى جانب سيدها الملك الصالح في سجنه، وباكتسابها ثقته فيما يخص تدبير أمور الدولة وتسيير شؤونها. ولكن هذا الأمر اشتركت فيه العديد من الجواري ولم يتمكن إلا من التدخّل في السلطة من الفضاء الحميمي المخصص لهن في القصر، فما الذي مكّن شجرة الدر من حكم المسلمين في مصر حكماً مباشراً؟ وما الذي جعلها تكون أول المماليك الذين حكموا مصر؟

ساهم الحظّ والحكمة بدورين كبيرين في تمكين شجرة الدر من اعتلاء سدة السلطنة، إذ توفي مالكها في ظروف سياسية حرجة، وهي محاصرة الفرنجة لبلاد المسلمين، فأخفت موته، وصارت تعلّم بخطّها مثل علامة الملك الصالح، وتؤكد لكل من يريد مقابلته أنه عليل ولا يرغب في رؤية أحد[4]، واستقدمت ابنه المعظم تورنشاه (ت 648هـ) وهو بحصن كيفا، ليحارب الأعداء ويهزمهم[5]. ولكن ولي

---

(1) C. Guionnet, E. Neveu, *Féminins/Masculins: Sociologie du genre*, p. 187.

(2) G. Derville, S. Piochon, ibid, p. 56.

(3) «وهذه المرأة شجرة الدر هي أول من ملك مصر من ملوك الأتراك». المقريزي، **السلوك**، ج 1، سبق ذكره، ص 495. سعيد عبد الفتاح عاشور، **العصر المماليكي في مصر والشام**، دار النهضة العربية، القاهرة، 1965، ص 11.

(4) ابن تغري بردي، **النجوم**، ج 6، سبق ذكره، ص 374.

(5) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 13، الدار الذهبية، القاهرة، د.ت، ص 169.

العهد حين حضر إلى المنصورة وجلس على عرش السلطة لم يعترف لسرية أبيه بالجميل ولا شكر لها إخفاءها لموت والده، وقيامها بتدبير شؤون الدولة أتمّ تدبير، ولا حمد لها حرصها على ردع الطامعين في الملك لعظمتها في نفوس من يحيط بها. لقد تجاهل تورنشاه كل هذا وأخذ في تهديدها وطلب الأموال منها بسرعة، فلم يحسن ذلك ببال أحد[1] فقتله غلمان أبيه المماليك البحرية[2]، واتفقوا على ولاية شجرة الدر لحسن سيرتها وغزير عقلها وجودة تدبيرها، وجعلوا عز الدين أيبك التركماني (648-656هـ) أتابكاً لها. وخُطِب لها على المنابر بمصر والقاهرة[3]، بعد الاجتماع الذي عقده الأمراء المماليك البحرية وأعيان الدولة وأهل المشورة بالدهليز السلطاني[4]، وألبسوها خلعة السلطنة، وهي قندورة مخمل مرقومة بالذهب، فباس لها الأمراء الأرض من وراء حجاب[5].

وقد سعت شجرة الدر طوال الفترة التي حكمت فيها إلى كسب طرفين اثنين إلى صفها، وهما المماليك البحرية، غلمان سيدها الملك الصالح من ناحية، والشعب المصري من ناحية أخرى. فما أن استقر بها الأمر حتى «أنعمت بالوظائف السَنية على الأمراء، وفرّقت الأقاطيع الثقال على المماليك البحرية، وأغدقت على الجند الأموال والخيول، حتى أرضت الكبير والصغير منهم بكل ما يمكن، وساست الرعية أحسن سياسة»[6].

وحظيت شجرة الدر بامتيازات لم تتمتع بها غيرها من الجواري، إذ خُطِب باسمها على المنابر، ولكن بطريقة مختلفة لما دُعِي به للرجال، فكان الخطباء يقولون في الدعاء: «اللهم أدم سلطان الستر الرفيع والحجاب المنيع ملكة المسلمين والدة الملك الخليل»، وقال بعضهم بعد الدعاء للخليفة: «واحفظ اللهم

---

(1) ابن تغري بردي، **النجوم**، ج 6، سبق ذكره، ص 373.
(2) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 13، سبق ذكره، ص 169.
(3) ابن تغري بردي، **النجوم**، ج 6، سبق ذكره، ص 374.
(4) المقريزي، **السلوك**، ج 1، سبق ذكره، ص 495.
(5) ابن إياس، **بدائع الزهور في وقائع الدهور**، تحقيق محمد مصطفى، ج 1، ق 1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1982، ص 286.
(6) المصدر نفسه، ج 1، ق 1، ص 286.

الجهة الصالحية ملكة المسلمين، عصمة الدنيا والدين، أم خليل المستعصمية صاحبة الملك الصالح»[1].

وهذا يبيّن أن الفقهاء، وهم أحد ممثلي سلطة التشريع، قد اعترفوا بشجرة الدر باعتبارها حاكمة، بل «ملكة المسلمين وعصمة الدنيا والدين»، ولكن كونها امرأة أدخل بلبلة على أذهانهم، فالمرأة رفيقة الستر ولصيقة البيت ولا قيمة لها دون رجل، ولهذا كان الأئمة لا يذكرون اسم شجرة الدر في المساجد بل يذكّرون الشعب دائماً بأنها الجهة الصالحية، صاحبة الملك الصالح، ووالدة الملك الخليل الذي توفي صغيراً ومن ثم ألحقوها برجل، وألحّ الداعون في كل المناسبات على أنها تمارس سلطتها من وراء «حجاب منيع وستر رفيع»، لتكون من ثم مستجيبة لنظام الميز بين الجنسين الذي يرفض اختراق المرأة لعالم الرجال. ولم يخرج نقش اسمها على السكة إلا على هذا الرسم: «المستعصمية الصالحية ملكة المسلمين والدة الملك المنصور أمير انمؤمنين»[2].

وفي هذا دليل على أن شجرة الدر دخلت هذه المبادئ والأفكار التي غرستها فيها التنشئة الاجتماعية، فاستغلت اسم ابنها خليل «لتتجنب ذكر اسمها في عصر اعتبر اسم المرأة عورة من عوراتها»[3]. وربما أحست بأصلها غير الحرّ، وبأنها لا تنحدر من شجرة البيت الأيوبي، فأرادت أن تظهر صلتها القوية بالبيت الأيوبي عن طريق ولدها خليل من ناحية، وزوجها الصالح أيوب من ناحية أخرى، لتؤكد شرعية حكمها.

واستغلت أم خليل توليها السلطة لتبتدع طريقة جديدة لحفلة الطعام، فنسبت إليها مرتبة خاتون التي في قاعة الأعمدة، وكذلك نوبة خاتون التي تدور في القلعة بعد العشاء بالطبل والخليلية[4]، شأنها في ذلك شأن الملوك الذين يطورون باستمرار الطريقة التي يقدّم بها إليهم الطعام والشراب ليتركوا بصماتهم، وكأن

---

(1) المقريزي، **السلوك**، ج 1، سبق ذكره، ص 495.

(2) المقريزي، **الخطط**، ج 1، سبق ذكره، ص 495.

(3) سعيد عبد الفتاح عاشور، **العصر المماليكي**، سبق ذكره، ص 12-13.

(4) ابن إياس، **بدائع الزهور**، ج 1، ق 1، سبق ذكره، ص 286.

شجرة الدر أرادت أن تبتدع شيئاً خاصاً بها في تقاليد الملك لا أن تبقى مجرد تابعة لمن سبقها.

ولكن، رغم كل ما فعلته هذه الملكة من خدمات للبلاد والجيش، ودخلنتها للقيم التي تلقنتها والتزامها بها، لم يسمح أصحاب السلطة بتواصل حكم امرأة أكثر مما دام، وردّوا الفعل سلبياً[1]، فقال فيها الشاعر: (الخفيف)

النساء ناقِصاتٌ عَقْلاً وَدِينَا ما رَأَيْنا لَهُن عَقْلاً سَنِيا
وَلِأَجْلِ الْكَمالِ لَمْ يَجْعَلِ الله تَعالى مِنَ النساء نَبِيا[2]

وسمع المستعصم (388-391هـ) بتوليها أمر مصر، فبعث إلى من بيدهم الأمر رسالة مؤنباً إياهم فيها: «إن كانت الرجال قد عدمت عندكم فأعلمونا حتى نسيّر إليكم رجلاً»[3]، هذا بالإضافة إلى انقسام مماليك الشام عنها. ويعود إقصاء النساء عن عالم السياسة إلى أن الرجال هم الذين ابتدعوها وأرادوها خاصة بهم، فحددوا قوانين اللعبة السياسية، ومقوماتها، وثقافتها، ولغتها، ومؤسساتها، وإن اقتحمت امرأة هذا الميدان فلن يترددوا في إقصائها وسيرفضون حتماً مقاسمتها السلطة، فالقبول بامرأة يعني حتماً افتكاك منصب رجل[4]، وهذا ما لا تسمح به القوانين البطريركية.

لقد كانت شجرة الدر مدركة لما يحيط بها، فعزلت نفسها عن الحكم ظاهرياً إرضاء لشعور المسلمين، «لكنها صممت منذ اللحظة الأولى على أن تحتفظ بسلطانها»[5]، فتزوجت بعز الدين أيبك رئيس البحرية الذي عيّنوه أتابكاً لها في

---

(1) عندما تحتل امرأة منصب الريادة، يردّ الآخرون الفعل سلبياً:
F. L. Geis, "Self-fulfilling Prophecies: A Social Psychological View of Gender", in A. E. Beall and R. Sternberg, *The Psychology of Gender*, p. 18.

(2) ابن إياس، **بدائع الزهور**، ج 1، ق 1، سبق ذكره، ص 287. ولم يقتصر رفض تولي المرأة الزعامة السياسية على المسلمين فحسب، وإنما هو أمر مشترك بين كل الأديان:
M. Banton, *Concepts in the Social Sciences: Discrimination*, Buckingham, Open University Press, 1994, p. 2.

(3) المقريزي، **السلوك**، ج 1، سبق ذكره، ص 461.

(4) G. Derville, S. Piochon, « La femme invisible », p. 55.

(5) سعيد عبد الفتاح عاشور، **العصر المماليكي**، سبق ذكره، ص 21.

السابق، وتنازلت له عن الحكم ظاهرياً، ولكنها بقيت متحكمة فيه مستبدة بأمور المملكة فتسيّرها دون أن تطلعه عليها، ومنعته من الاجتماع بأم ابنه وألزمته بطلاقها، ولم تطلعه على ذخائر الملك الصالح[1].

ولما بلغها أن زوجها الملك المعز أيبك عزم على الزواج ببنت صاحب الموصل، اشتمت رائحة الخيانة، وظنت أنه ربما عزم على إبعادها أو التخلص منها نهائياً لأنه سئم من حجرها عليه، فعاجلته وعزمت على الفتك به، وإقامة غيره في الملك[2]. فراسلت شجرة الدر حينها نصراً العزيزي تغريه بقتل المعز مقابل الزواج بها، وتولي شؤون مصر، ولكنه لم يجبها بشيء خوفاً من أن يكون عرضها مجرد خديعة. ولا نستبعد أن يكون سكوته ناتجاً عن خوفه من أن تتحكم فيه امرأة مثلها تعوّدت السيطرة على الرجال، ومن المرجّح أن كبرياءه حال بينه وبين قبول عرضها، وبخاصة أنها اشتهرت بمنّها على عز الدين التركماني بقولها: «لولا أنا ما وصلت أنت إلى السلطة»[3].

ولمّا فشلت هذه المحاولة قررت قتل المعز، واستأجرت عبيداً لإعانتها على هذه المهمة، وقد صوّرتها لنا إحدى الروايات ضعيفة لحظة قتل زوجها إذ كادت أن تتراجع عن قتله لما استغاث بها، بل أمرتهم بإطلاق سراحه لولا أن أغلظ لها أحدهم القول مؤكداً أنه متى تُرِكَ قَضى عليهم وعليها[4]. وهنا يتضح لنا أن من أغلظ عليها القول نسي أنها ملكة المسلمين وأنها الآمرة الناهية، وتذكر أنها امرأة ضعيفة لا يستقيم أمرها دون رجال، وعليها أن لا تتدخّل في شؤونهم متى كلفتهم بمهمة.

ولم يكن هذا موضع الضعف الوحيد الذي رصده المؤرخون في نفسية شجرة الدر. فقد كانت نهايتها بسبب انسياقها وراء عاطفتها والانفعال من الصفات التي

---

(1) ابن تغري بردي، **النجوم**، ج 6، سبق ذكره، ص 375.
(2) المقريزي، **السلوك**، ج 1، سبق ذكره، ص 493.
(3) ابن إياس، **بدائع الزهور**، ج 1، ق 1، سبق ذكره، ص 293.
(4) المقريزي، **السلوك**، ج 1، سبق ذكره، ص 493.

خُصت بها الأنثى[1]، فقد كانت أول مظاهر سيطرة شجرة الدر على زوجها كامنة في إجباره على طلاق أم ولده، وكان التفكير في قتله ناتجاً عن غيرتها[2]. وظلّت صورة الضرّة الشبح الذي يتبعها إلى آخر دقيقة في حياتها، فما إن وثقت بأنها ميتة لا محالة حتى سحقت أموالها وجواهرها النفيسة في الهاوُن[3] لئلا يأخذها الملك المنصور ابن المعز أيبك وأمه، فقد كانت تكرهه ووالدته[4].

صوّر المؤرخون شجرة الدر «رئيسة خيرة دينة عظيمة في النفوس»[5] لكنها في الوقت ذاته شديدة الغيرة إذا ما تعلق الأمر بامرأة أخرى قد تنافسها في حياة زوجها، وهي جارية عالمة بما يمكن للنساء فعله إذا ما ارتبطن بملك أو سلطان، فوعت بأن مكانتها كملكة، وإن من وراء حجاب، مهددة. و«هذا النوع من النساء إذا ذاق طعم السلطان مرة من الصعب أن يتخلى عنه بعد ذلك»[6]، فكان هذا السبب الرئيسي الكامن وراء قتلها لزوجها، الحدث الذي أدى إلى موتها.

ولئن أدارت شجرة الدر أمور الدولة على أحسن وجه، بل أحسن مما قام بها الرجال، فإنها لم تنجح في الحفاظ على مركزها لأنها امرأة. والرجال لا يقبلون أن تتولى أمورهم أنثى، وحسبها ما وصلت إليه خلال الثلاثة أشهر الأولى لحكمها، فقد «نالت من الدنيا ما لم تنله امرأة قبلَها ولا بعدها»[7]، ووقع لها من تملّكها الديار المصرية «ما لم يقع لأنثى في الإسلام»[8].

ترفض سلطة الضبط وجود «امرأة صعبة الخلق، قوية البأس، سكرانة من

---

(1) K. Woodward, *Questioning Identity: Gender, Class, Nation*, p. 45.

(2) ابن تغري بردي، **النجوم**، ج 6، سبق ذكره، ص 375-376.

(3) «الهاوُن: فارسي معرب: هو الذي يدق فيه». ابن منظور، **لسان العرب**، سبق ذكره، (هـ-و-ن)

(4) ابن تغري بردي، **النجوم**، ج 6، سبق ذكره، ص 378.

(5) المصدر نفسه، ج 6، ص 379.

(6) سعيد عبد الفتاح عاشور، **العصر المماليكي في مصر والشام**، سبق ذكره، ص 21.

(7) ابن إياس، **بدائع الزهور**، ج 1، ق 1، سبق ذكره، ص 286.

(8) ابن تغري بردي، **النجوم**، ج 6، سبق ذكره، ص 379.

خمرة العجب والتيه»[1]. والصعوبة والقوة والبأس والعجب والتيه صفات الذكور وتليق بإنسان دائم البروز يسعى إلى السيطرة، والحال أن الأنثى يجب أن تكون لينة الخلق، ذليلة، بخاصة أمام الزوج، ملازمة لخدرها. ولهذا كانت نهايتها قاسية رأى فيها البعض جزاء من تطاولت على الخلافة[2]، وأثارت شفقة آخرين لمّا وجدت مقتولة بعد أن ضربها الجواري بالقباقيب إلى أن ماتت، وألقي بها من سور القلعة إلى الخندق وليس عليها سوى سراويل وقميص. فحملت إلى التربة التي بنتها لنفسها قرب مشهد السيدة نفيسة.

ويعتبر نهاية حكم شجرة الدر البداية الفعلية لدولة المماليك التي عدّ عز الدين أيبك أول ملوكها. ومن المؤرخين مَن لم يعترف بشجرة الدر ملكة للمسلمين، بل رأى أن ملك مصر انتقل من تورنشاه بن الملك الصالح إلى المعز أيبك مباشرة، وأن توقيع شجرة الدر والخطبة باسمها وردا مباشرة بعد زواجها[3].

ومارس هذا المؤرخ، كغيره من المؤرخين، سياسة انتقاء الأخبار اعتقاداً منه أن «السيطرة على الماضي تساعد على التحكم في الحاضر»[4]، أي أنه سكت على

---

(1) ابن إياس، **بدائع الزهور**، ج 1، ق 1، سبق ذكره، ص 91.

(2) «كانت الخطبة والسكة لها، ويدعى لها على المنابر أيام الجُمَع بمصر وأعمالها وكذا تضرب السكة باسمها «أم خليل»، والعلامة على المناشير والتواقيع بخطها (...) ثم آل أمرها إلى ما سنذكره من القتل والهوان». ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 13، سبق ذكره، ص 170.

(3) «لمّا قتل الأمراء البحرية وغيرهم من الصالحية ابن أستاذهم المعظم غياث الدين توران شاه نادوا فيما بينهم «لا بأس، لا بأس»، واستدعوا من بينهم الأمير عز الدين التركماني، فملّكوه عليهم وبايعوه ولقبوه الملك المعز وركبوا إلى القاهرة، ثم بعد خمسة أيام أقاموا لهم صبياً من بني أيوب ابن عشر سنين، وهو الملك الأشرف مظفر الدين موسى بن الناصر، وجعلوا المعز أتابكه، وكانت السكة والخطبة بينهما وكاتبوا أمراء الشام بذلك، فما تمّ لهم الأمر بالشام، بل خرج من بين أيديهم، ولم تستقر لهم مملكة إلا على الديار المصرية، وكل ذلك عن أمر الخاتون شجرة الدر أم خليل محظية الملك الصالح، فتزوجت بالمعز وكانت الخطبة والسكة لها، يُدعَى لها على المنابر أيام الجُمَع والعلامة على المناشير والتواقيع بخطها واسمها مدة ثلاثة أشهر قبل المعز». المصدر نفسه، ج 13، ص 170. إن التناقض في الخبر يكشف عن رغبة المؤرخ في تجنب الإعتراف بشجرة الدر حاكمة فعلية لمصر.

(4) حسب عبارة M. Ferro في مقال «Histoire et conscience de l'histoire de tout le temps».

حكم شجرة الدر لكي لا تفكر جارية أخرى في المستقبل أن تحذو حذوها، لكن هذا الإغفال ترك وراءه أثراً لا يمكن محوه، ألا وهو توقيعها الوثائق ونقش اسمها على السكة، فوجد نفسه في حرج[1].

وفي هذا، حسب رأينا، هروب من الاعتراف بقدرة امرأة على تسيير شؤون الدولة تسييراً كاملاً، لولا معارضة أصحاب السلطة الفعلية لذلك. وتُعتبر شجرة الدر محظوظة مقارنة بالسلطانتين المذكورتين قبلها، لأنها استطاعت أن تحتل مكانة بارزة في كتب المقريزي (ت 845هـ)، وابن تغري بردي (ت 874هـ) وابن إياس (ت 930هـ)، أما رضية وعلم فقد اكتفى المؤرخون بالإشارة إليهما إشارات عابرة لأن الاعتراف بقدرة النساء على تسيير شؤون الدولة يعني خدش الكبرياءَ الذكوري.

وفي المقابل أفاض أصحاب القلم في ذكر دولة المماليك في كتب متعددة. ولعلّ الأسئلة المطروحة هنا: كيف وصل العبيد إلى السلطة؟ وكيف سيّروا الدولة حين تولوا الحكم؟ وكيف تقبل الناس بعامة والفقهاء بخاصة أن يحكمهم عبد؟

II – دولة المماليك

تغيّر مفهوم «مملوك» مع دولة المماليك، فلم يعد يعني منذئذ العبيد بقدر ما صار مرادفاً لكلمة «التابع» أو «المولى المُعتَق». وفي هذا دليل على عدم اعتراف المجتمع بالحرية التامة لهؤلاء الذين تولّت مجموعة منهم السلطة. وسنقصر عملنا على من مسّهم الرقّ ممن حكم «ديار الإسلام». ولن نتعرض لهذه الدول حالة بحالة ملتزمين ترتيبها الزمني، بحسب ما يقتضيه المنهج التاريخي، ولكننا سنتدرّج وفق المحاور الأساسية التي سبق وأشرنا إليها، وهي كيفية الاستيلاء على الحكم **أولاً**، وكيفية تسيير شؤون الدولة **ثانياً**، ثم الموقف منها **ثالثاً**.

M. Ferro, « Histoire et conscience de l'histoire de tout le temps », in *Colloque des intellectuels juifs : Mémoire et histoire*, Paris, Denoël, 1986.

(1) حول النسيان (أو الإغفال) مع ترك الآثار، يمكن الرجوع إلى:
P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (l'oubli avec la persistence des traces).

إن أول سبل السلطة التي أوصلت بعض المماليك إلى العرش هي استغلال مكانة الزوجة. فقد استمد المعز لدين الله شرعية حكمه من زوجته شجرة الدر التي تطرّقنا إليها في العنصر السابق، ذلك أن الدولة التي حكمها إنما هي دولة بني أيوب، ولا علاقة له بها غير ارتباطه الشخصي بوريثة هذا العرش التي رفض الرجال أن تجلس عليه، ومع هذا كانت المسيطرة على الحكم في عصره شأنها في ذلك شأن كل وريثات السلطة اللواتي تزوجن مماليك تولّوا منصب الحاكم.

فقد كان الناس ينتقدون «سليمان باشا» «بو ليلة» (1163-1176هـ) المملوك الذي حكم العراق بتسيير من زوجته عادلة خانوم، وكانت امرأة قوية الشخصية، عالية النفوذ استمدت نفوذها من انحدارها من أحمد باشا سيد زوجها المملوك، فكانت تحاول التدخّل في كل شؤون الدولة، بل خصصت أياماً لمقابلة الشعب، وكانت تجلس في غرفة خاصة منعزلة عن الحريم، ويتولى كبير حراس الحريم مهمة استلام العرائض منهم وإرجاعها إليهم، وكانت تلغي في بعض الأحيان الأوامر التي أصدرها زوجها إذا ما تبيّن لها أنها أصوب منه رأياً[1].

ولكن هذه الوسيلة ليست الطريق الأوحد الذي مكن الغلمان من الوصول إلى العرش، فقد كانت تكهنات المنجمين ثاني الأبواب التي فتحت الطريق واسعة للمملوك حتى يفكر في تولّي السلطة[2]. وجعلت هذه البشائر الغلمان يحلمون

---

(1) نورس علاء موسى كاظم، **حكم المماليك في العراق (1163-1246هـ)**، منشورات وزارة الإعلام بالجمهورية العراقية، بغداد، 1975، ص 32.

(2) «يذكر أن أحد الفقراء ببخارى رأى بها بلبن وكان قصيراً جداً دميماً، فقال له: «يا تركك»، وهي لفظة تعبّر عن الاحتقار، فقال له: «لبيك يا خوند» فأعجبه كلامه، فقال له: «اشترِ لي من هذا الرمان»، وأشار إلى الرمان يباع في السوق، وأخرج فليسات لم يكن عنده سواها، واشترى له من ذلك الرمان، فلمّا أخذها الفقير قال له: «وهبنا لك ملك الهند»، فقبل بلبن يد نفسه وقال: «قبلت ورضيت»، واستقر ذلك في ضميره (. . .) ولمّا قال المنجمون للسلطان شمس الدين: «إن أحد مماليكك يأخذ الحكم من يد ابنك ويستولي عليه»، أمر أن يعرض عليهم المماليك، وكان بلبن حينها غائباً، وعوض بغلام آخر». ابن بطوطة، **الرحلة**، سبق ذكره، ص 236.

«ومرّ كافور يوماً بمنجّم، فنظر له في نجومه، وقال له: «أنت تصير إلى رجل جليل القدر تبلغ معه مبلغاً عظيماً»، فدفع إليه درهمين لم يكن معه سواهما، فرمى بهما إليه، وقال: «أبشرك =

بالسلطة ويسعون إليها، ولهذا السعي طريقتان رئيسيتان: **أولاهما** استغلال الظروف وإظهار حب الوطن، **وثانيهما** إراقة الدماء. ومن الذين اتّبعوا السبيل الأول كافور الإخشيدي (355-357هـ)، إذ كان مدبّر دولتيّ ابنيّ أستاذه، وهو الذي أنقذ البلاد المصرية من أزمة كبرى[1]، وحافظ على استقرارها[2]، ولمّا عادت أحوال مصر إلى الاضطراب وتبيَّن كافور عجز علي بن الإخشيذ على تسييرها منع الناس من الاجتماع به وأحسن تدبير البلاد. وإثر وفاة ابن سيده، أجمع أعيان الديار المصرية وجنّدها على تعيينه أميراً لها لأنها بقيت أياماً بلا حاكم[3].

وكذا فعل قُطُز، فقد أثبت جدارته وقدرته على تسيير الأمور، وأبرز استعداداً لردّ هجوم التتار مقابل تأكيده على عجز الملك المعز بن منصور بن عز الدين أيبك على تسيير الحرب لصغر سنه، وعدم معرفته بالأمور فاستغل غياب منافسيه، وقبض على الملك ثم على المنافسين حين عودتهما، «وتسلطن وركب بشعار الملك، وجلس على كرسي السلطنة وتمّ أمره»[4].

ومِن المماليك من آمن بحظوظه وسعى إليها دون بشرى مثل مراد باي مؤسس

= بهذه البشارة وتعطيني درهمين»، ثم قال له: «وأزيدك، أنت تملك هذا البلد وأكثر منه، فاذكرني»». المقريزي، **الخطط**، ج 2، سبق ذكره، ص 424.

«رأى الملك المظفر قطز والملك الظاهر بيبرس وبدر الدين بكتوت الأتابكي منجّماً في بعض الطريق بالديار المصرية، فقال له المظفر قطز: «أبصر نجمي»، فضرب بالرمل وحسب وقال: «أنت تملك هذه البلاد وتكسر التتار»، فشرعنا نهزأ به، ثم قال له الملك الظاهر بيبرس: «أبصر نجمي»، قال: «وأنت أيضاً تملك الديار المصرية وغيرها» فتزايد استهزاؤنا به، فاتفق أن وقع الأمر كما قال، ولم يخرم منه شيء، وهذا من عجيب الاتفاق». ابن تغري بردي، **النجوم**، ج 7، سبق ذكره، ص 89. ويمكن الاطّلاع على رواية أخرى للخبر نفسه في: المصدر نفسه، ج 7، ص 89.

(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 21.

(2) «ترقّى كافور عند الإخشيذ في الخدم حتى صار من أخص خَدَمه، ولمّا مات الإخشيد بدمشق، ضبط كافور الأمور، وداری الناس، ووعدهم إلى أن سكنت الدهماء بعد أن اضطرب الناس، يتحمل المسؤوليات، ويحمي ممتلكات سيده، ويثبت بطولاته وينفق ويمنح القواد الأموال والأراضي». المقريزي، **الخطط**، ج 2، سبق ذكره، ص 424-425.

(3) ابن تغري بردي، **النجوم**، ج 3، سبق ذكره، ص 326-327.

(4) المصدر نفسه، ج 7، ص 73.

الدولة المرادية في تونس، وهو مملوك كورسيقي الأصل كسب ثقة أعيان الدولة، فترأس السفر بالمحلات لجمع الجبايات، ثم سعى لدى «الباب العالي بإسطنبول» لتعيينه الوالي العام لإيالة تونس، ثم صارت هذه الولاية متوارثة في أبنائه[1].

أما بقية المماليك الذين تولوا الحكم ممن مسّهم الرقّ فقد وصلوا إلى السلطة بالتصفية الجسدية للأعداء في إطار صراع بين بعضهم البعض من أجل الوصول إلى هذه المكانة التي أضحت متاحة لمن يسعى إليها[2]. ومن بين الذين حاربوا من أجل الوصول إلى سدة الحكم الظاهر بيبرس (658-676هـ)، وهو أحد المماليك البحرية، فقد آمن بما قاله له المنّجم وأراق دماء كثيرة في سبيل الوصول إلى عرش مصر[3]، وقتل شيخ بن عبد الله المحمودي (815-824هـ) منافسه، وكسب ثقة الخليفة، بل «جعله في قبضته وتحت أوامره»[4]، وأطاح «بلبن» الغلام الهندي بابن سيده للوصول إلى الملك[5].

وأشهر هؤلاء الذين حاربوا من أجل الوصول إلى السلطة «ملوك الطوائف في الأندلس» لأنهم حصلوا على إماراتهم عنفاً وغدراً، ثم أن هذه الإمارات كانت السبب المباشر في خروج الأندلس من أيدي العرب، على عكس دول المماليك التي حرص العديد من سلاطينها على حماية أراضي المسلمين وتوسيعها، إذ كان استيلاء الصقالبة على الحكم ردة فعل على استغناء السادة عنهم، بعد أن علّموهم ونشّؤوهم على كيفية تسيير الأمور، وحكّموهم في شؤون البلاد، إثر نفي محمد بن هشام لجماعة من الصقالبة العامريين، فاستولت مجموعة منهم على أطراف البلاد في الأندلس، وملكوها منذ ذلك الوقت[6]. ومن هؤلاء الفتيان مَن خافوا على

---

(1) ابن أبي الضياف، **الإتحاف**، ج 2، سبق ذكره، ص 34. حسن حسني عبد الوهاب، **ورقات**، ج 2، سبق ذكره، ص 236-237.

(2) ابن تغري بردي، **النجوم**، ج 11، سبق ذكره، ص 223.

(3) المصدر نفسه، ج 7، ص 101-103. المقريزي، **الخطط**، ج 3، سبق ذكره، ص 280-284.

(4) ابن تغري بردي، **النجوم**، ج 14، سبق ذكره، ص 2-3.

(5) ابن بطوطة، **الرحلة**، ج 2، سبق ذكره، ص 236.

(6) ابن عذاري، **البيان المغرب**، ج 3، سبق ذكره، ص 77.

أنفسهم لمّا استولى البربر مع سليمان على قرطبة، فهربوا إلى شرق الأندلس، واحتلوا بلنسية وشاطبة ودانية[1]. واستغل سابور العامري التشتت السياسي فانتزى بطليوس بثغر الغرب[2]. فهؤلاء لم يحلموا بحكم فسعوا إليه، ولا أثبتوا جدارتهم بالمنصب بل استغلوا وضعاً سياسياً متدهوراً فكوّنوا إمارات خاصة بهم.

وبالنظر في مميزات دولة ملوك الطوائف في الأندلس تبيَّن أنهم انقسموا إلى صنفين: صنف أول يمثّله مجاهد العامري (412-439ﻫ) «وكان ذا نباهة ورئاسة زاد على نظائره من ملوك طوائف الأندلس بالأنباء البديعة، منها العلم والمعرفة والأدب، واستطاع بالإضافة إلى ذلك حماية الجزر المحيطة به مثل ميورقة ومنورقة، وفتح بعد ذلك جزءاً كبيراً من جزيرة سردانية»[3]. وقد امتد حكمه ستاً وثلاثين سنة، عرفت فيها هذه المدن الأمان والاستقرار، وازدهرت في عهده العلوم.

ويكاد يكون المستثنى من ملوك الطوائف في هذا المجال، إذ كان جلّ الفتيان الذين كوّنوا ممالك ينتظرون فرصة تولي السلطة من أجل الانتقام من الأحرار، ومن أجل عيش حياة ترف وبذخ. وقد عانى أهل الأندلس الأمرّين من مبارك ومظفر اللذين استبدّا ببلنسية وشاطبة، وحاولا إثبات شخصيتيهما بجمع الضرائب من الناس لبناء القصور ولبس أفخر الثياب، وقد التحق بهم العبيد والمستضعفون فأهانوا الأحرار ولم يقوموا بأمورهم ولا اعتنوا بمصالحهم.

ومما يروى عن كيفية موت مبارك، أحد هذين العبدين، «أنه ركب يوماً من قصر بلنسية والناس يستغيثونه في أن يرفق بهم من مال كان فرضه عليهم، فقال لهم يومئذ: «اللهم إن كنت لا أريد إنفاقه فيما يعمّ المسلمين نفعُه فلا تؤخر عقوبتي الساعة»، ثم ركب إثر ذلك»[4]، فمات ميتة وصفها المؤرخون وصفاً دقيقاً شفاء

---

(1) ابن عذاري، **البيان المغرب**، ج 3، سبق ذكره، ص 115.

(2) ابن بسام، **الذخيرة**، ق 3، م 2، سبق ذكره، ص 641.

(3) ابن عذاري، **البيان المغرب**، ج 3، سبق ذكره، ص 155. وردت أخبار مجاهد أيضاً في: ابن بسام، **الذخيرة**، ق 3، م 1، سبق ذكره، ص 10-24.

(4) ابن عذاري، **البيان المغرب**، ج 3، سبق ذكره، ص 163.

لغليلهم وغليل الناس منه[1]، وأحدث لبيب الصقلبي في بلنسية بعد مبارك ما مقته بها أهل البلاد، فثاروا عليه، وحينها استنجد بأمير الفرنجة لردّ الشعب عنه[2].

كان خروج مدينتيّ سالم وقلمرية من أراض المسلمين على أيدي حاكميها، وهما «واضح» و«رندة» اللذين لم يستطيعا الاندماج في حياة المسلمين، فاستغلا فرصة «انتزائهما» بهذه الممالك ليقدّما خدمة لـ«موطنهم الأصلي» وليعودا إليه آمنين بعد أن انتقما من الأحرار.

ويختلف الأمر عند الحديث عن المماليك في المشرق. فعلى الرغم من أنهم اشتركوا في الطمع، وفي حبّ المال، وفي المكر، والتردد في اتخاذ القرارات[3]، إلا أن بعضهم حاول نقش اسمه في كتب التاريخ بإنجازات متعددة قدّمها للمسلمين.

ويعدّ هذا السلوك أمراً مفهوماً، فالعبد الذي تولى سلطة بلَد قد عاش حياة ضيق وشدة ويريد أن يستغل وضعه الجديد لكسب أكثر ما يمكن من المال، وللتمتع بما كان يستمتع به أسياده[4]، وهذا شأن كل حديثي النعمة[5]. كما أن هذا

---

(1) «لمّا أتى القنطرة، وكانت من خشب، خرجت رجل فرسه، فرمى به أسفلها، واعترضته خشبة ناتئة من القنطرة خدشت وجهه، وسقط لفيه ويديه، وسقط الفرس عليه، وكسر عظامه، وفتق بطنه، ففاضت نفسه لوقته، وأمن أهل البلد من مقته، وكفاهم الله أمره، فثاروا يومهم ذلك، وانتهبوا قصره». المصدر نفسه، ج 3، ص 163.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 163.

(3) «كان المظفر بيبرس الجاشنكير (708-709هـ) ذا مكر شديد، وكان يتروى في الشيء المدة الطويلة، حتى يفعله، ويتأنى في أموره مع طمع كان فيه وشره في جمع المال». ابن تغري بردي، **النجوم**، ج 12، سبق ذكره، ص 107. «كان لبرقوق الظاهر مكر شديد وطمع زائد، وكان كثير التؤدة لا يجعل في شيء من أموره بل يتروى في الشيء المدد الطويلة». المقريزي، **السلوك**، ج 5، سبق ذكره، ص 446.

(4) «أنشأ محمد بن طغج الإخشيد بستاناً، فلمّا استبد الأستاذ أبو المسك كافور الإخشيدي بإمارة مصر كان كثيراً ما يتنزه به»، المقريزي، **الخطط**، ج 2، سبق ذكره، ص 271. «وكان يركب إليه كل يوم جمعة ويوم الأحد ويوم الثلاثاء». المصدر نفسه، ج 2، ص 271.

(5) «الصامت الذكر هو الأكثر حرصاً على ابتياع فره الدواب وفره الجواري والخدم، واتخاذ الدار الجارية والطعام الطيب والثوب اللين». الجاحظ، **الحيوان**، ج 2، سبق ذكره، ص 37.

المملوك مهدد في مركزه لا يأمن على نفسه، مثلما لم يأمن منه غيره، لهذا يكون شديد المكر والحذر ممن يحيط به من قريب أو بعيد. ويتردد العبد في اتخاذ القرارات لأنه «يفتقر إلى الدربة السياسية والتمرّس بقضايا الحكم»[1].

فألفينا قلة من السلاطين المماليك تعتمد الترهيب وسيلة لفرض هيبتهم على البلاد، إذ قتلوا المسلمين وسبوا حريمهم، وأسرفوا في فرض الضرائب وجمع الأموال[2]، لكن جلّهم حاولوا تقديم الخدمات الجليلة للبلد ولمن حكموهم، فكان السلطان يحرص على تطبيق شعائر الدين وتعاليمه وإظهار التقديس لشعائره، مثلما فعل بيبرس في حجّه عندما غسل الكعبة بماء الورد بيده، ورجع إلى دمشق فأراق جميع الخمور[3]. وكان الظاهر جمقمق أكثر تشدداً منه في هذا المجال إذ «قمع المفسدين والجبارين من كل طائفة، وكسدت في أيامه أحوال أرباب الملاهي والمغاني وتصولح غالب أمرائه وجنوده»[4]، وكان معظّماً للشريعة محبّاً للفقهاء وطلبة العلم، وكان معظّماً للأشراف ويقف لمن دخل عليه من الفقهاء والفقراء كائناً من كان، وإذا قرأ عنده أحد فاتحة الكتاب، نزل عن مدونته، وجلس على الأرض إجلالاً لكلام الله[5]. وأولى بعضهم مؤسسة الفقه مكانة هامة لدورها التشريعي الهام، فولّى الظاهر بيبرس في كل مذهب قاضياً مستقلاً بذاته، فصار قضاة القضاة أربعة إرضاء للناس وللفقهاء[6].

---

(1) بوتشيش إبراهيم القادري، «مسألة العبيد بالمغرب والأندلس خلال عصر المرابطين»، ضمن **مجلة دراسات**، العدد 7، س 1995، ص 137.

(2) «دخل المعز أيبك هذا إلى القاهرة، ومعه المماليك الصالحية، ومالوا على المصريين قتلاً وسلباً، ونهبوا أموالهم وسبوا حريمهم وفعلوا بهم ما لم يفعله الفرنج بالمسلمين». ابن تغري بردي، **النجوم**، ج 7، سبق ذكره، ص 9. «كان عز الدين أيبك حازماً شجاعاً سفاكاً للدماء، قتل خلقاً كثيراً وشنق عالماً من الناس بغير ذنب ليوقع في القلب مهابته». المقريزي، **السلوك**، ج 1، سبق ذكره، ص 494. و«كان المنصور قلاوون جباراً عسوفاً مهيباً يجمع المال من غير وجهه، فكرهه كل أحد وتمنوا زوال دولته». المصدر نفسه، ج 2، ص 218.

(3) المقريزي، **الخطط**، ج 3، سبق ذكره، ص 285.

(4) ابن تغري بردي، **النجوم**، ج 15، سبق ذكره، ص 458.

(5) المصدر نفسه، ج 15، ص 457.

(6) المصدر نفسه، ج 7، ص 121-122.

وسعى بعض هؤلاء السلاطين أيضاً إلى كسب الشعب إلى صفهم بالتخفيف من الضرائب وبمساعدتهم في الأزمات[1]، وبالحرص على العناية بالفئات ذوات الحاجات الخصوصية[2]، حبّاً في الحكم بالعدل بين الناس وجلباً لمرضاة الرعية[3]، واهتم المماليك أيضاً بتشييد المساجد وبزخرفتها[4]، وحرصوا على علاج الناس من الجهل والمرض لكسب محبتهم: (الكامل)

أَنْشَأْتَ مَدْرَسَةً وَمَارُسْتَانَا لِتُصَحِّحَ الأَدْيانَ وَالأَبْدانا[5]

وبعد حرص العبيد الذين تولوا الحكم على تحقيق الأمن الداخلي لمن هم تحت مسؤوليتهم أرادوا أن يثبتوا حبهم للبلد الذي يحكمون، فسعوا إلى توحيد كلمته والسيطرة على العصاة فيه[6]، وإلى حمايته من الأعداء متى استوجب الأمر

---

(1) «حدث غلاء شديد بمصر، وعدمت الغلة، فجمع السلطان بيبرس الفقراء، وعدّهم، وأخذ لنفسه خمسمئة فقير، وللنائب يلبك الخازندار ثلاثمئة فقير، ورسم لكل إنسان في اليوم رطلي خبز، فلم يُرَ بعد ذلك أحد من الفقراء يسأل». المقريزي، **الخطط**، ج 3، سبق ذكره، ص 285.

(2) «كان لاجين (695-698هـ) معظّماً للشرع وأهله، منفذاً لأوامره، فكان يطلب أموال اليتامى من الأمراء، وكانت تحت أيديهم». المقريزي، **السلوك**، ج 2، سبق ذكره، ص 307. «كان بيبرس ينفق على الأيتام». ابن تغري بردي، **النجوم**، ج 7، سبق ذكره، ص 421.

(3) «جلس الملك الظاهر بدار العدل، وحكم بين الناس، ونظر في أموال الرعية، فأنصف المظلوم، وخلص الحقوق ومال على القوي، ورفق بالضعيف». ابن تغري بردي، **النجوم**، ج 15، سبق ذكره، ص 457. «ومن «مكارم» السلطان بلبن سلطان دلهي بناؤه دار الأمن، «فمن دخلها من أهل الديون قُضِي دينه، ومن دخلها خائفاً أمن، ومن دخلها وقد قتل أحداً أرضى عنه أولياء المقتول، ومن دخلها من ذوي الجنايات أرضى أيضاً من يطلبه»». ابن بطوطة، **الرحلة**، سبق ذكره، ص 236.

(4) «لم يُبن في الإسلام جامع أكثر زخرفة من المؤيدي بعد الجامع الأموي». ابن تغري بردي، **النجوم**، ج 14، سبق ذكره، ص 113. وللاطّلاع على المساجد التي شيدت زمن المماليك يمكن العودة إلى: المقريزي، **السلوك**، ج 3، سبق ذكره، ص 553-668.

(5) ابن تغري بردي، **النجوم**، ج 7، سبق ذكره، ص327. لمعرفة المدارس التي أسسها المماليك يمكن الرجوع أيضاً إلى: المصدر نفسه، ج 7، ص 121 - ج 14، ص 113. المقريزي، **السلوك**، ج 3، سبق ذكره، ص 436-541. وللتعرف على أبرز المرستانات، يمكن العودة إلى: المقريزي، **السلوك**، ج 3، سبق ذكره، ص 546-553.

(6) «ألف مراد باي، باني البيت المرادي، شوارد المملكة وطوع عاصيها». ابن أبي الضياف، **الإتحاف**، ج 2، سبق ذكره، ص 34.

ذلك[1]، مثلما حاول المتأخرون منهم الوقوف في وجه المستعمر لمّا أراد اجتياح البلاد[2].

وقام هؤلاء السلاطين بالعديد من الفتوحات لتوسيع أراضي المسلمين، ولنشر الإسلام في المناطق المجاورة[3]. ولئن عدّ بعضهم الجهود التي بذلها الغلمان عند توليتهم السلطة «تكفيراً عن ذنوبهم ومحو أثَر ما قاموا به من أعمال وحشية ضدّ خصومهم ومنافسيهم»[4]، فإننا نراها محاولة من محاولات اقتلاع شرعية وجودهم في بيئة ترفضهم. فما إن بدأت دولة المماليك مع عز الدين أيبك حتى عبّر أهل مصر عن رفضهم حكم العبيد لهم[5]، ولم ينسَ المجتمع أن أصلهم من الرقيق المستعبدين مهما تحسّن وضعهم الاجتماعي، وعدّهم في منزلة بين المنزلتين[6]. وهذا ما جعل أغلب هؤلاء المماليك يسعون إلى الإقناع بجدارتهم بالملك وبقدرتهم على الحفاظ على مصالح الشعب بل على توسيع رقعة البلاد. ولهذا كان الفقهاء يوافقون على تعيين من أجمع عليه أصحابه في حفلة خاصة بعد أن يتأكدوا

---

(1) «كان المظفر قطز (657-678هـ) أكبر مماليك المعز أيبك التركماني، وكان بطلاً شجاعاً مقداماً حازماً حسن التدبير، يرجع إلى دين وإسلام وخير، وله اليد البيضاء في جهاد التتار». ابن تغري بردي، **النجوم**، ج 7، سبق ذكره، ص 84.

(2) جورج يانج، **تاريخ مصر من عهد المماليك إلى نهاية حكم إسماعيل**، تعريب علي أحمد شكري، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1990، ص 22-23.

(3) «فتح الله على يديه (بيبرس) مما كان مع الفرنج قيسارية وأرسوف وصفد وطبرية ويافا والشقيف وأنطاكية وبقراص والقصير وحصن الأكراد والقرين وحصن عكا وصافيتا ومرقيا وحلب، وناصف الفرنج على المرقب وبانياس». المقريزي، **الخطط**، ج 3، سبق ذكره، ص 286.

(4) سعيد عبد الفتاح عاشور، **العصر المماليكي في مصر والشام**، سبق ذكره، ص 153.

(5) «أما أهل مصر فلم يرضوا بذلك إلى أن مات وهم يسمعونه ما يكره حتى في وجهه إذا ركب ومرّ بالطرقات ويقولون لا نريد إلا سلطاناً رئيساً مولوداً على الفطرة». ابن تغري بردي، **النجوم**، ج 7، سبق ذكره، ص 13. «لمّا بلغتهم كسرة المعز فرحوا وتباشروا بزوال المماليك من الديار المصرية». المصدر نفسه، ج 7، ص 9.

(6) وهذه النظرة إلى العبيد مشتركة بين جميع الحضارات وليست خاصة بالإسلام:
A. Testart, « L'esclavage comme institution », p. 44.

من حريته، وبعد أن يحصل على موافقة الخليفة[1].

ولم نجد معارضة من الخلفاء ولا من الفقهاء على تولية من مسّهم الرقّ الحكمَ، وكل ما عثرنا عليه هو تعليق لبعض الشعراء الذين عبّروا عن رفضهم لهذه الظاهرة: (البسيط)

مَا بَالُ قَبْرِكَ يَا كَافُورُ مُنْفَرِدا بِصائِحِ المَوْتِ بَعْدَ الْعَسْكَرِ اللجِبِ
يُداسُ قَبْرُكَ مِنْ أَدْنى الرجال وَقَدْ كانَتْ أُسودُ الثَرَى تَخْشاكَ فِي الكُتُبِ[2]

أو الأبيات التي نظمها فيه المتنبي: (السريع)

أَنْوَكُ مِنْ عَبْدٍ وَمِنْ عِرْسِهِ مَنْ حَكمَ الْعَبْدَ عَلَى نَفْسِهِ
(. . .)
فَلَا تُرَجِ الْخَيْرَ عِنْدَ امْرِئٍ مَرتْ يَدُ النخَاس فِي رَأْسِهِ
وَإِنْ عَراكَ الشكُ في نَفْسِهِ بِحالَةٍ فَانْظُرْ إِلى جِنْسِهِ[3]

إلا أن موقف المتنبي من كافور موقف شخصي لا علاقة له برفضه لتولي عبد للسلطة في مصر، وبخاصة أنه مدح فاتكاً (350هـ) ورثاه وهو عبد رومي (البسيط):

---

(1) «جلس برقوق على تخت الملك في وقت الظهر من يوم الإربعاء التاسع عشر من رمضان سنة سبعمئة وأربع وثمانين للهجرة بعد أن خطب الخليفة المتوكل على الله خطبة بليغة، ثم بايعه على السلطة وقلده أمور المملكة، ثم بايعه من بعده القضاة والأمراء، ثم أفيض على برقوق خلعة السلطنة، وهي خلعة سوداء خليفتية على العادة، وأشار السراج البلقيني أن يكون لقبه الملك الظاهر، وأمطرت السماء عند ركوبه بأبهة السلطنة فتفاءل الناس بيمن سلطنته، ومشت الأمراء والأعيان بين يديه إلى أن نزل ودخل القصر المذكور وجلس على تخت الملوك». ابن تغري بردي، **النجوم**، ج 7، سبق ذكره، ص 9. «السلطان شمس الدين للمش أول من ولي الملك بمدينة دلهي مستقلاً به، وكان قبل تملّكه مملوكاً للأمير قطب الدين أيبك، وصاحب عسكره نائباً عنه، فلمّا مات قطب الدين استبد بالملك، وأخذ الناس بالبيعة. فأتاه الفقهاء يقدمهم قاضي القضاة إذ ذاك وجيه الكاساني، فدخلوا عليه، وقعدوا بين يديه، وقعد القاضي إلى جانبه كالعادة، وفهم السلطان عنهم ما أرادوا أن يكلموه به، فرفع طرف البساط الذي هو قاعد عليه، وأخرج لهم عقداً يتضمن عتقه. فقرأه القاضي والفقهاء وبايعوه جميعاً». ابن بطوطة، **الرحلة**، سبق ذكره، ص 234.

(2) المقريزي، **الخطط**، ج 2، سبق ذكره، ص 425.

(3) المتنبي، **الديوان**، سبق ذكره، ص 460.

لا فاتِكَ آخرٌ في مِصْرَ نَقْصِدُه وَلَا لَه خَلَفٌ في الناس كُلِهِم
عَـدِمْتُهُ وَكَـأنـي سِـرْتُ أَطْـلُبُـهُ فَمَا تَزِيدُني الدنيا عَلَى العَدَمِ[1]

وهذا ما يبيّن أنه مستعد لمدح هؤلاء المماليك متى منحوه المال.

ونلمس موقف أصحاب القلَم من هؤلاء الملوك من التعليقات التي ناقش بها ابن تغري بردي المقريزي في كتابه **النجوم الزاهرة** والتي تبرز تناقض وجهتي نظرهما حول هؤلاء المماليك السلاطين[2]. فعلى الرغم من أن تقي الدين أحمد بن علي المقريزي، المتأصّل في العروبة، كان يذكر إيجابياتهم، إلا أنه كان لا يتوانى عن ذكر هناتهم متى سنحت له الفرصة، على نقيض ابن تغري بردي، وهو ابن مملوك، الذي ركّز في أغلب الأحوال على تعداد إيجابيات هؤلاء الملوك وفضائلهم. وهذا ما يبيّن أن المقريزي كان يعترف لهؤلاء العبيد بما قاموا به من أمور إيجابية لكنه يبحث عن السلبيات ليوردها ويمكن أن يكون هذا عائداً إلى نزاهته، ويمكن أن يكون نابعاً من عدم نسيانه أصل هؤلاء الغلمان ولهذا تتبّع عثراتهم.

تبرز المقارنة بين دولتي الجواري والغلمان أن الجواري الثلاث اللواتي تولين الحكم إنما أخذنه عن طريق الوراثة بعد موت الأب أو بعد موت الزوج وفي ظلّ غياب وريث شرعي ذكر قادر على تسيير دفة الحكم. وفضلاً عن ذلك، اتّضح لنا من خلال دولة شجرة الدر، وهي التي تعمق بعض المؤرخين في ذكر حكمها، أن هذه الملكة حكمت من وراء حجاب، وعيّن المعز لدين الله أتابكاً أو همزة وصل بينها وبين العالم الخارجي، رغم إصرار شجرة الدر على تسيير الحكم بنفسها. ولم يجد الفقهاء مانعاً من توليتها العرش ما دامت الوريثة الشرعية للسلطة، وما

---

(1) المتنبي، **الديوان**، سبق ذكره، ص 512.

(2) «قال المقريزي، اشتهر في أيام الظاهر برقوق أشياء قبيحة منها اشتهاره بتقريب المماليك الحسان، قلت: «ونحن نشاحح الشيخ تقي الدين المقريزي في كلامه حيث يقول: «وحدث في أيامه ثلاثة أشياء قبيحة، فأما إتيان الذكران فأقول الداء قديم (. . .) وأين الشيخ تقي الدين من مشترى الملك الناصر محمد بن قلاوون لحسان المماليك بأغلى الأثمان الذي لم يقع للملك الظاهر، وتعبير الشيخ تقي الدين أن القرد هو الملك الظاهر، فليس بشيء من وجوه عديدة»». ابن تغري بردي، **النجوم**، ج 11، سبق ذكره، ص 292.

دامت متخفية وراء اسميّ زوجها وابنها لأن الكشف من شيم الرجال وحدهم.

أما المماليك فقد تولّوا الحكم بطرق متنوعة، فمنهم من ورثه عن امرأة مثل عز الدين أيبك الذي تنازلت له زوجته، ظاهرياً، عن السلطة لتتحكم فيه وفي دولته، ومثل سليمان باشا أبو ليلة الذي تزوّج بحرة وورثت الحكم من أبيها فكان الحاكم المعلَن وكانت الحاكمة الفعلية. ومن الحكام الآخرين من جلسوا على كرسي الملك بعد سعي طويل لتحقيق هذا الهدف، بخاصة إذا كانوا قد بُشّروا به.

وتعود كثرة التكهنات، في نظرنا، إلى اعتقاد الناس في أن تولّي الغلمان الحكم إنما هو من قبيل «المعجزات» التي يعسر تحقيقها ولهذا حاولوا تبريرها بدوافع ما ورائية.

واختلفت أوجه سعي الغلمان إلى تحقيق هذه الغاية من حرص على الإقناع بالكفاءة، ومن دسائس واغتيالات بمختلف أشكالها، وسرعان ما نسي الناس هذا حين أحسن المملوك تسيير شؤون الدولة، واستطاع تحقيق الأمن والأمان.

وتكمن ثاني نقاط الاختلاف بين دولة الجواري ودولة المملوك في الموقف من هذه الدول. فقد حاول أصحاب السلطة الحدّ من تجرؤ النساء على تولي الحكم بمختلف الأساليب، فاتهموا رضية بالزنا مع عبد أسود وألزموها الفضاء الداخلي وزوجوها. وثارت ثائرة الخليفة المستعصم لمّا علِم بحكم شجرة الدر، رغم اتفاق المؤرخين على حسن تسييرها لشؤون الحكم، وأمر بعزلها، بينما كان الخلفاء الآخرون هم الذين يباركون تنصيب المملوك سلطاناً بالاشتراك مع الفقهاء، إذا ثبتت لهم حريته.

فالرجال يرفضون أن تتولى أمرهم امرأة، وإن كانت قادرة على أداء مهمتها على أحسن وجه، لكنهم في المقابل لا يمانعون في تولية مملوك وإن كانوا غير مقتنعين بكفاءته، فلم يحاربوا وجود الحكام المماليك مثلما حاربوا وجود الجواري في الحكم.

خاتمة الباب

أبان البحث في حضور الجواري والغلمان في الحياة السياسية أن الحضور الفعلي لهذه الفئة كان مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالزمان والمكان، إذ كانت جواري العصر العباسي في المشرق والعصر الأموي في الأندلس أكثر تأثيراً في السادة من بقية العصور، بينما عرفت دول المماليك مشرقاً ومغرباً أكبر حضور للغلمان الذين سيّروا شؤون الدول التي حكموها.

ووضّحت لنا الدراسة التي قمنا بها أن تنظيم مهام المماليك بجنسيهما كان هو الآخر مرتبطاً بالزمان، فصار بإمكاننا منذ الدولة الفاطمية الحديث عن «مؤسسة للغلمان» لأن العناية بهذه الفئة مثّلت علامة مميزة من علامات الدويلات التي انشقّت عن الدولة العباسية انطلاقاً من تلك الحقبة التاريخية. وأكسب تعدد الغلمان داخل القصر وتنوع مهامهم السيد هيبة شبيهة بتلك التي اكتسبها قيصر وكسرى وغيرهما ممن اقتدى بهم سلاطين العرب وأمراؤهم. وانتظرنا في المقابل العصر العثماني ليتضح لنا تنظيم «مؤسسة الحريم» ويرجع ذلك، بحسب رأينا، إلى أن التغيير الذي حدث فيما أسميناه بمؤسسة الغلمان كان أبرز وأوطد علاقة بسيرورة الحياة السياسية ولهذا سلط عليه المؤرخون مجهرهم، كما أن أي تغيير في عالم الحريم يكون عادة خفيّاً يعسر رصده، ولولا المراجع التي استمدت مادتها من مصادر باللغة التركية لما تيّسر لنا اكتشاف كيفية تنظيم أدوار الجواري داخل القصر في العصر العثماني.

وقرأنا أدوار الجواري والغلمان داخل القصور بحثاً عن مظاهر الميز بين الجنسين، فتبيّنا أن الإناث اضطلعن، عادة، بكل ما يتعلق بأعمال التنظيف والغذاء

والكسوة فضلاً عن الإمتاع، فيما قام الغلمان بأعمال التنظيم والإدارة والعرض وبالأشغال التي تستوجب مشقة، أي أن تقسيم الأدوار بين العبيد خضع لما ضبطته الثقافة حين قصرت أعمال المرأة على الاعتناء بالشؤون المنزلية، وكلفت الرجل بالأعمال التي تستوجب قوة وبروزاً[1]. ورغم تعدد وظائف الجواري والغلمان في القصور، فإن التأثير في الحياة السياسية كان شبه مقصور على المحظيات وأمهات الأولاد والقهرمانات من النساء، وعلى غلمان الخدمة وغلمان الحروب.

وأفادتنا قراءتنا لأوجه حضور هذه الفئة في عالم السياسة أن المطابقين لجندرهم من الذكور والإناث كانوا الأكثر فعالية في دنيا السياسة. فقد تعددت أدوار الجواري في القصور وتنوعت بتنوع الحقب التاريخية، ولكن المحظية، التي جمعت كل ما أرادته الثقافة في الأنثى، وحدها هي التي استطاعت أن تخلّد اسمها في كتب التاريخ إذ أرادت الثقافة من المرأة أن تكون جميلة، ومطواعة، وولودة، وضعيفة أمام الرجل لا حياة لها دونه، وشاءت الثقافة السائدة أن تجعل الرجل مستسلماً أمام هذا الصنف من الجواري، ضعيفاً أمام دموعهن، ومسلّماً لهن مقاليد حياته، فكان هذا مفتاح تدخّل النساء محظيات كن أو أمهات في عالم السياسة. أما اللواتي لم يطابقن جندرهن في هيئاتهن أو سلوكهن وخالفن ما أملته عليهن قوانين المجتمع طوعاً أو كرهاً فلم يجنين من احتكاكهن بدنيا السياسة إلا بعض المال.

والملاحظة ذاتها خرجنا بها بعد دراستنا لأوجه حضور الغلمان في الحياة السياسية. فقد كان الغلام الذكي القوي الشجاع الذي يجيد تعويض السيد عند انشغاله عن مهامه الأقدر على تسجيل اسمه في التاريخ الإسلامي، أما غلام المتعة فقد اقتصر حضوره على مجالس اللهو، بل أثبت هذا الصنف من الغلمان عجزه عن المشاركة في الحروب أو أداء المهام الصعبة التي تستوجب صلابة وقوة، فلم يجنِ أمثال هؤلاء من حياتهم في القصور إلا مالاً واجهوا به مشاق الحياة بعد انتهاء صلاحياتهم. وهذا ما يبرز اشتغال الثقافة على الطبيعة، فإن احتاج المجتمع لغلمان متعة صنع غلماناً لا يجيدون إلا الغنج، والتأنث، والدلال، وكيفية فتنة

(1) R. Piret, *Psychologie différentielle des sexes*, p. 20.

الرجل وإمتاعه، ومنع عنهم ما ينشأ عليه الذكر عادة من حزم، وقوة، وصلابة، لأن هذه الصفات تمنعه من الاضطلاع بوظائفه على أكمل وجه.

وكان تأثير هؤلاء المماليك في الحياة السياسية انطلاقاً من هذه الوظائف التي اضطلعوا بها سلبياً في جلّ الأحوال، ذلك أنهم غرباء عن البلد الذي عاشوا فيه ولم يستطيعوا الاندماج فيه تمام الاندماج، ولا استطاع الأحرار تقبلهم إلا باعتبارهم عبيداً. وترتبت عن هذا الأمر علاقة متوترة بين الطرفين أنتجت حقداً دفيناً لدى العبيد بجنسيهما، فاستغلوا مناصبهم مادياً ومعنوياً وتسببوا في فتن ومكائد عديدة ساهمت في فترات عديدة في زوال دول وقيام أخرى بحسب ما تقتضيه مصالحهم غير مبالين بالأضرار التي ألحقوها بالبلاد والعباد. وكانت هذه الدسائس خاضعة لاختلاف السلوك وتقسيم المكان والزمان على حدّ السواء.

وقصدنا باختلاف السلوك الفرق بين التصرفات التي انتهجتها الجارية لتدبير المكائد وتلك التي اتبعها الغلمان والتي تخضع لثنائيات اللين والعنف، السّر والعلن، الخوف والجرأة. ولم يكن اختلاف السلوك بمعزل عن تقسيم المكان، فقد تمّت مكائد الجواري في الفضاء الداخلي «الحريم»، وحارب أصحاب السلطة كل محاولة لاختراق هذا الفضاء، إلا أن هذه المحاربة لم تثنِ الجارية عن القيام بما عزمت عليه، بل وجدت في القهرمانات والغلمان خير مساعد لها، أما الغلمان فكانوا يتحركون في الفضاءين الداخلي والخارجي، ولهذا كان تأثيرهم أبرز وحضورهم في كتب التاريخ أكبر، وليس هذا الأمر غريباً فالثقافة خصصت المنزل للجارية والفضاء العمومي المكشوف للغلام.

وارتبطت الدسائس أيضاً بتقسيم الزمان، فكانت المرأة تدبّر مكائدها في الليل أساساً عندما يعود إليها السيد فتوسوس له بما تريد فعله، أو عندما ينشغل عنها بجارية أو حرة أخرى فتختلي بغلامها أو بقهرمانتها من أجل تنفيذ ما تصبو إليه. والليل لصيق الستر والكتمان، وهما صفتان نسبتهما الثقافة إلى الأنوثة. ويدبّر الغلمان، من ناحية أخرى، دسائسهم وينفذونها ليلاً ونهاراً على حدّ السواء دون قيود ولا خوف، وقد ورد هذا الأمر نتيجة حتمية للتنشئة التي تلقوها والتي جعلتهم لا يخشون عوائق الزمان والمكان لقدرتهم على الفعل وردّ الفعل.

ولعلّ أبرز أثر تركه الجواري والغلمان في التاريخ الإسلامي تأسيسهم لدول خاصة بهم. ولئن كانت الحالات التي حكمت فيها الجواري ممالك قليلة، إلا أن القاسم المشترك بينهن تمثّل في كيفية استيلائهن على الحكم، وهي وراثة السلطة عن الأب أو الزوج. وبدأت الخطوة الأولى لوراثة السلطة عن الزوج من الفراش، أي من الفضاء الحميمي، فمن هذا الفضاء استطاعت كل من «علَم» و«شجرة الدر» أن تتعلم أسرار الحكم وأن تثبت للزوج الذكاء والفطنة حتى يثق بها ويوكل إليها أمور الدولة، فلم يعسر على أي منهما فيما بعد تسيير البلاد. وهذا يؤكد أن المرأة ليست عاجزة عن الحكم بسبب أنوثتها أو تكوينها البيولوجي، بل هي قادرة متى تلقت تكويناً وتنشّئة مناسبين على سياسة الرعية أحسن سياسة مثلما فعلت شجرة الدر. فالفوارق بين الذكور والإناث ليست إلا فوارق ثقافية.

جعلت الثقافة الذكر يفضل على الأنثى ولهذا وجبت محاربة كل امرأة تسعى إلى القيادة والتحكم في الرجال. فاشتركت دويلات النساء الثلاث في محاربة أصحاب السلطة الفعلية لحاكماتها ومجابهتهن. ولم يمانع الخلفاء والفقهاء في المقابل قيام دولة على يد عبد افتكّ حريته وسفك دماء من أجل الفوز بكرسي السلطة. وقد بيّنا في مختلف مراحل البحث، أن تسيير الغلمان لشؤون الدولة كان مرتبطاً بالتنشئة التي تلقوها، فرغبوا في فرض أنفسهم في مجتمع يرفضهم إما بحسن سياسة الرعية أو بقمع الشعب وترهيبه.

وقد رافقنا مصطلح «التنشئة» على امتداد بحثنا، فبه بدأنا عملنا وبه ختمناه ومنه ننطلق لعرض أبرز النتائج التي وصلنا إليها.

الخاتمة

كانت الرحلة في عالم الجواري والغلمان طويلة وشيّقة لأنها امتدت على فترات تاريخية متباعدة، وكانت شائكة لحرص ممثلي الثقافة العالمة على تهميش الجواري والغلمان وإغفال الحديث عنهم وعن أوجه حضورهم في الثقافة الإسلامية. وإن حضرت هذه الفئة في المدونة الرسمية، فإن ذلك كان في إطار تنظيم علاقة المالك/الذكر/الحرّ بمماليكه من أجل إحكام التراتبية بين مختلف عناصر المجتمع. ولكن قراءة ثانية للنصوص وضّحت لنا أن «تنظير» سلطة الضبط لم يكن له أثر كبير في الحياة اليومية وأن مؤسسة العبودية لم تخضع لما أريد لها خضوعاً كاملاً، بخاصة فيما يتعلق بالعلاقة بين السادة أو بالميز بين الجنسين.

وعند تفكيكنا لما انتقيناه من نصوص استنتجنا أننا لسنا إزاء ذكورة وأنوثة نقارن بينهما ونحاول تقصّي خصائصهما بقدر ما واجهنا ذكورات وأنوثات متعددة، إذ خضع العبيد والإماء إلى تنشئات اجتماعية متنوعة بتنوع الطبقات الاجتماعية التي انتموا إليها والأدوار التي اضطلعوا بها. فنتجت عن ذلك ذكورات عدة مثل ذكورة عبيد الخدمة عند العامة، وذكورة عبيد الخدمة عند الخاصة، وذكورة عبيد الجيوش، وذكورة عبيد المتعة. وانبثقت في المقابل أنوثة جواري الخدمة عند العامة، وأنوثة جواري الخدمة عند الخاصة، وأنوثة جواري المتعة، وأنوثة المحظيات. وهذا يثبت وجود فروق بين النساء وفروق بين الرجال، بحيث لا يستقيم الحديث عن المرأة بحرف التاج أو الرجل.

وكان غلام الخدمة في جميع مراحل التنشئة أقوى شخصية وجسداً من الجارية وأذكى منها، سواء أكانا يعملان عند الخاصة أو عند العامة. فقد ألحّ

أصحاب السلطة الذكورية، وهم يبنون ذكورات الغلمان وأنوثات الجواري، على إبراز أفضلية الذكر على الأنثى. لكن هذه الأفضلية لم تمكنهم من التساوي مع الأحرار، لأن ذكوراتهم على تعددها لم تطابق «الأنموذج المعياري للذكورة» (Normative masculinity)، وإن استمدت منها ملامحها بنسب متفاوتة. وكيف يمكن لها أن تطابقها و«سلطة الضبط» ترفض تساوي الأحرار والعبيد! أما الجواري فلم يطابقن بمختلف أصنافهن النمط الاجتماعي الثابت المخصص للأنوثة باستثناء المحظيات اللواتي أرادهن الصانعون صوراً مصغرة للحور العين.

وخضعت تنشئة الجواري والغلمان وإعدادهم لمقاييس عدة أبرزها الجندر، والعرق، والطبقة، والدور الاجتماعي، والسن. وكانت هذه المحددات الموجه الأساسي للتمييز بين مختلف أصناف العبيد، فألفينا ذكورة العبد الأسود المخصص للخدمة عند العامة مختلفة عن ذكورة العبد الأسود المخصص للخدمة عند الخاصة، وأنوثة جارية العامة البيضاء مباينة لأنوثة جارية الخاصة ذات اللون نفسه، بل إننا تبيّنا أن أنوثة المحظية البيضاء مفارقة لأنوثة الساقية البيضاء رغم انتمائهما للعرق نفسه وللسيد ذاته. وهذا يثبت اشتغال الثقافة على الطبيعة وتحويل ما هو بيولوجي إلى ما هو ثقافي عن طريق التنشئة الاجتماعية. فرغم أن الجاريتين البيضاوين تملكان المميزات البيولوجية نفسها، إلا أن مالكهما ارتأى أن يخضعهما لتنشئتين مختلفتين أنتجتا أنوثتين متنوعتين بحسب رغباته وميولاته وهياماته، فشاء أن تكون المحظية مطابقة لجندرها شبيهة بما يتمثله عن الحور العين، بينما كانت الساقية أشبه بالغلام: أنثى في هيئة ذكر. وما العبيد إلا لعبة بأيدي مالكيهم يشكلونهم وفق مصالحهم المادية والمعنوية، وهكذا كان مصيرهم التشيؤ. وهذا التشيؤ في الأصل دخيل عن الحضارة الإسلامية وموروث عن الحضارات الرومانية والفارسية واليونانية وغيرها. فعندما انفتح المسلمون على هذه الحضارات تعلموا كيف يعاملون العبيد على أنهم أدوات إنتاج ليس إلا، وعدّوهم ملكاً من أملاكهم يتصرفون فيه مثلما يشاؤون. ومن هنا تستمد عملية «التصنيع» شرعيتها. فقد كان الجواري والغلمان أدوات بيد السيد يطوّعها بحسب مصالحه المادية والنفسية.

وقد كشفت لنا المصادر التي عدنا إليها عن أن التنشئة قادرة على تحويل

وجهة هذا العرق إلى ما يرغب فيه السيد، رغم أن قلة من أصحاب القلم خصصوا الميزات العرقية للعبيد وضبطوا لكل عرق أدواراً لا يقدر على القيام بها إلا المنتمون إليه. وما الربط بين العرق باعتباره معطى بيولوجياً والدور إلا حرص على تأليف المختلف وإن ظاهرياً، تماما مثلما هو الأمر مع الجنس والجندر. فلئن تشدد أصحاب القلم في تثبيت الحواجز بين الجنسين وإقامة مقابلة بين الذكر والأنثى وإسناد أدوار لكل منهما، فإن التنشئة الاجتماعية التي خضع لها الجواري والغلمان جعلت مما شاءته سلطة الضبط حبراً على ورق لا وجود له إلا في صفحات كتبهم.

وقادنا التمحيص في المصادر إلى أن وجوه الاختلاف بين الجنسين مختلفة متنوعة، فمنها الاختلاف في الهيئة، والاختلاف في قابلية التعلم، والاختلاف في التعامل مع المحيط، والاختلاف في السلوك. وتبيّنا أثناء دراستنا لهذا الموضوع أن التاريخ لم يسلط مجهره إلا على هيئة محظيات رجال السياسة بخاصة وغلمانهم. فكانت هيئة هؤلاء مطابقة لجندرهم ملائمة لما ينتظر منهم. لكن الشِّعر وبعض النصوص النثرية التي اهتمت بالمهمشين بيّنت أن هيئة جواري وغلمان المتعة متقاربتين وكذا العبيد والإماء، ما يثبت أن هيئة المرء ليست مرتبطة بجنسه بقدر ما هي متصلة بما تنتظره الثقافة منه.

وأصرّ أصحاب القلم على تثبيت صورة نمطية لعبيد العامة، فنُعِتوا بالجهل والحمق. ولكن ما حبّره الجواري والغلمان وما حُبّر فيهم والآثار التي خلفوها وعملية التخريج التي انتشرت في بعض الفترات التاريخية أثبتت أن للعبيد قدرة على التعلم والتعليم والإبداع. وقد أصرّ أصحاب القلم على إبراز الفوارق بين قابلية الجارية للتعلم واستعداد الغلام للغاية نفسها. فألفينا **العملية الأولى** تحتاج إلى مجهود كبير، بل كانت في جوهرها إثباتاً لقدرة الذكر على فعل المستحيل، أما **العملية الثانية** فلم تكن تستحق الجهد ذاته، إذ كان العبيد الذكور أكثر استعداداً للتعلم، فاختلف جوهر عمليتي التعليم ليلائم مصالح السادة ورغباتهم وغاياتهم من تعليم عبيدهم. وهكذا تعلّمت الجارية ما يساعدها على سحر المتقبل بالقول، وتعلّم الغلام، في العديد من الحالات، ما به يساعد السيد أو ينوبه إذا اقتضى

الأمر ذلك باستثناء غلمان المتعة الذين لقنوا المعارف التي تلقتها الجارية.

وباختلاف مادة التعلم اختلف منتوج العبيد الثقافي، فكان ما خلفته الجواري (وهن في غالب الحالات من مملوكات الخاصة) شِعراً يلائم ما تعلمنه، فيما كانت آثار الغلمان متنوعة في شكلها ومضمونها لتنوع مواد تعليمهم. ولمسنا الميز بين الجنسين أيضاً في النظرة إلى المثقفين، فكان السادة في جلّ الحالات يحرصون على ضمّ الجواري المثقفات إلى حريمهم للاستمتاع بهن ولمفاخرة أصحابهم بقدرتهم على امتلاكهن، بينما كان المالكون يعتقون الغلام الذي تبدو عليه علامات النجابة ويجعلونه سنداً لهم، فالعلم يرفع شأن الرجال.

ومن مظاهر التمييز بين الجنسين أيضاً إثبات الاختلاف في التعامل مع المحيط، ونقصد به الفرق بين تصرفات الجارية وتصرفات الغلام. وقد تبيّنا أن التنشئة الاجتماعية شاءت أن تجعل سلوك الجارية يدور حول قطبين، هما اللين وما تعلق به من رقة، ودلال، وخوف، وما ارتبط به من غيرة، وشكّ، ودموع. واقتضى الميز بين الجنسين أن تدور تصرفات الغلام حول قطبين آخرين، هما الشدة والشجاعة، وقد أريد للجارية ألا تعبّر عن مشاعرها إلا قولاً فيما سُمِح للغلام أن يعبّر عما يختلجه قولاً وفعلاً.

وكانت تصرفات الجارية والغلام هذه هي الموجه الأساسي لعلاقتهما بالآخرين والمتحكم الأول في تحديد مساهمتهما، سواء في الحياة الاجتماعية أو في السياسة. وشكلت هذه التصرفات أيضاً محور الأشعار التي نظمت فيهما.

كانت هذه إذن أبرز النقاط التي ارتكز عليها الميز بين الجنسين، وهي نقاط متحولة وغير ثابتة تتغير بتغير الدور المنوط بالجارية والغلام والعرق الذي ينتمي إليه كل منهما والطبقة التي يصنف ضمنها سيدهما، أي أن هذه التصرفات معطيات اجتماعية ثقافية متحولة بتحول الزمان والمكان. وقد حرص أصحاب القلم على إبراز هذه الاختلافات على أنها قدر بيولوجي للذكر والأنثى لا سبيل إلى تحويله.

ولم يكن رسم ملامح الميز بين الجنسين اعتباطياً، بل ارتكز على أسس وآليات متنوعة سعينا إلى إبرازها في مختلف مراحل بحثنا. وتجسدت هذه الآليات أساساً في تقسيم المكان والزمان، وتوزيع الأدوار، واختلاف السلوك.

تمثّل تقسيم المكان في تجزئة الفضاء إلى جزأين «الداخل» و«الخارج». الداخل فضاء ضيق مهما اتسع، مغلق، فيه تلقت المرأة معارفها، وفيه قامت بوظائفها، ونظمت أشعارها، وحبّرت فيه الآثار، ومنه تدخلت في الحياة السياسية. أما الخارج فهو فضاء واسع مهما ضاق، منفتح، فيه تعلم الغلام، وقام بأدواره، وربط علاقاته، وتصرف في عالم السياسة. وارتبط تقسيم المكان ارتباطاً وثيقاً بتقسيم الزمان، فالجواري تحركن عادة في الليل وتصرفن فيه وتعلمن فيه، على خلاف الغلمان الذين تحركوا ليلاً ونهاراً بكل حرية.

ولهذه التقسيمات علاقة بثنائيتي «الخفاء والجهار»، فالجارية تكون عادة مخفية تتصرف ليلاً وفي الداخل وتحرص على الخفاء والكتمان: كتمان دينها، كتمان مشاعرها، كتمان دسائسها. أما الغلام فهو في الغالب بارز يتصرف ليلاً ونهاراً، في الداخل والخارج، يجاهر بدينه وبمشاعره، ويدبر الدسائس جهاراً، ويقتل جهاراً، ويعيّن الحكام دون استشارة أحد، ودون خوف.

وترتبط هذه الثنائية بثنائية أخرى هي الضعف والقوة. فقد شاء مكوّنو الجواري والغلمان أن يجعلوا المرأة ضعيفة لا قيمة لها دون رجل ولا تقدر على العيش من دونه، فهي سريعة البكاء، وحنونة، وعاجزة عن الأعمال الشاقة (باستثناء إماء الخدمة العاجزات عن توفير اللذة)، لينة حتى في كيفية قتلها للآخرين، وعاجزة عن التصرف بمفردها، وقابلة للتراجع عن قراراتها بسرعة. أما الغلام فألفيناه قوياً، وعنيفاً، وقاسي القلب، وقادراً على القيام بأشق الأعمال، وثابتاً في قراراته وآرائه، وميالاً إلى الاستقلالية.

واستوجبت هذه الثنائية أيضاً ثنائية القول والفعل، فوجدنا الجواري يتقن فنون القول. فقد تعلمن منذ قدومهن أرض العرب فنون الشّعر والنثر، وبهما سحرن المتقبل ونظمن الشّعر ودبرن الدسائس واخترن الحاكم. أما الغلمان فقد تعودوا منذ نشأتهم الفعل، فتعلموا العلوم أو الصنائع أو فنون القتال، فكانوا الفاعلين في الثقافة والاقتصاد والسياسة، وحبّروا المصنفات العلمية أو صنعوا وزرعوا أو نفّذوا الدسائس والمناورات أو حاربوا، وقلما اهتموا بالقول.

لقد شكّلت هذه الثنائيات أبرز الآليات التي اعتمدتها سلطة الضبط من أجل

تنشئة الجواري والغلمان وإعدادهم للقيام بمهامهم على أكمل وجه. لكن هذه الآليات لم تنطبق على كل الجواري والغلمان، بل اختار السادة أن يصنعوا أصنافاً من الجواري والغلمان مخالفة لما يقتضيه نظام الميز بين الجنسين وتحقيقاً لرغبات نفسية وهوامات دفينة فيهم. وهو أمر يثبت أن تعديد أصناف العبيد له صلة وطيدة برؤية العربي المسلم لذاته وللكون، فالمالك الذكر الحرّ - وبخاصة زمن الترف - أراد أن يثبت للآخرين، ثم لنفسه، أنه تخلص من البداوة وخشونة العيش، فلم يعد يقتني الجواري والغلمان لخدمة الأرض ورعي الماشية فحسب، بل صار قادراً على اقتناء أصناف متعددة من العبيد باختلاف أعراقهم، يصنعهم وفقاً لمصالحه ورغباته ووفقاً للطبقة التي ينتمي إليها ووفقاً لأدوارهم. وهو بالإضافة إلى هذا يحدث تراتبية داخل مؤسسة العبودية ليضمن نظامها، فكان غلمان الخدمة المخلصين الذين اقتناهم السيد لشدّ أزره وغلمان الجيوش في أعلى الهرم لأنهم المسيطرون على البقية ولأنهم جامعون لصفات الذكور. وكانت المحظيات في أعلى هرم الجواري لأنهن أنموذج مصغر من الحور العين. ويسير البقية وفقاً لهرمية الأعراق، فيسيطر الأبيض على الأسود. ووفقاً لهرمية الميز بين الجنسين أيضاً يهيمن الغلام على الجارية.

ولكن المالك لم يكن إلهاً بديع الخلق، فقد كان عالمه مشوشاً خالف فيه مجموعة من العبيد ما سطر لهم مثلما قدرت مجموعة من الجواري والغلمان الانقلاب عليه والثورة على ما قدّره لهم. فسيطر السود على البيض أحياناً، وتفوقت الجارية على الغلام أحياناً أخرى، وكان ذلك كله نتيجة التنشئة التي خضعوا لها والسياق التاريخي والثقافي الذي حكمهم. وساهمت عوامل نفسية متنوعة جامعة بين الحبّ، والكره، والانتقام، والحنين إلى الموطن الأصلي في صنع هذه الانقلابات ليكون كل هذا شاهداً على أن عملية التفاعل بين المالك والمملوك لم تخضع دائماً لمشيئة السيد ولا لتنشئته الاجتماعية.

لقد مكنتنا دراسة مختلف أوجه حضور الجواري والغلمان في الثقافة الإسلامية باعتماد «المقاربة الجندرية» إلى حدّ كبير من تبيُّن الآليات التي تمّ بواسطتها تحويل ما هو بيولوجي طبيعي إلى ما هو ثقافي. واستطعنا أيضاً أن نتبيَّن

الدوافع الخفية الكامنة وراء مساهمة الجواري والغلمان في مختلف مجالات الحياة في الثقافة العربية الإسلامية، إلا أننا لا ندّعي أن بحثنا مكّننا من كشف كل أسرار «الجواري والغلمان في الثقافة الإسلامية»، فما المقاربة الجندرية إلا قراءة من عدة قراءات ممكنة لهذا الموضوع لها مشروعيتها، وحتى إن قاومها من رفضوا رحيل هذه الدراسات الجندرية إلى الثقافة العربية والإسلامية.

المصادر والمراجع

I - المصادر

ابن أبي شيبة (عبد الله بن محمد)، **المصنف**، دار الفكر، بيروت، 1997.

ابن الأثير (أبو الحسن علي بن محمد)، **الكامل في التاريخ**، دار صادر، بيروت، 1979.

الإدريسي (أبو عبد الله محمد)، **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**، بيروت، 1989.

ابن إسحاق (محمد بن يسار)، **السيرة النبوية**، معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، 1976.

الأبشيهي (شهاب الدين بن محمد)، **المستطرف في كل فن مستظرف**، دار الفكر العربي، بيروت، 1998.

الأصفهاني، (أبو الفرج علي بن الحسين)، **كتاب الأغاني**، دار الفكر، بيروت، د.ت.

----------، **الإماء الشواعر**، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس 1998.

الأصبهاني (أبو القاسم حسين محمد الراغب)، **محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء**، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1961.

ابن الأنباري (أبو الفرج علي)، **المذكر والمؤنث**، دار الكتاب المصري، القاهرة، 1981.

ألف ليلة وليلة، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة - تونس، 1999.

ابن إياس (أبو البركات محمد)، **بدائع الزهور في وقائع الدهور**، تحقيق محمد مصطفى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1982.

البحتري (أبو الوليد)، **الديوان**، دار صادر، بيروت، د.ت.

البرزلي (أبو القاسم بن أحمد)، **الفتاوى**، تحقيق محمد الحبيب هيلة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2002.

ابن بسام (أبو الحسن علي الشنتريني)، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، دار الثقافة، بيروت، 1979.

البستي (أبو الفتح علي بن محمد)، **روضة العقلاء ونزهة الفضلاء**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1977.

البصري (علي بن الفرج)، **الحماسة البصرية**، تحقيق مختار الدين أحمد، عالم الكتب، بيروت، 1983.

ابن بطلان (أبو الحسن المختار)، **رسالة في شرى الرقيق وتقليب العبيد**، في نوادر المخطوطات، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، د.ت.

ابن بطوطة (محمد بن عبد الله بن محمد)، **الرحلة المسماة: «تحفة النظار في غرائب الأمصار»**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2003.

البكري (أبو عبيد)، **المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب**، مطبعة الحكومة، الجزائر، 1857.

ابن التستري (الكاتب)، **المذكر والمؤنث**، تحقيق عبد المجيد الهريدي، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1905.

ابن تغري بردي (جمال الدين أبو المحاسن يوسف)، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1971.

أبو تمام (حبيب بن أوس)، **الديوان**، دار صادر، بيروت، 1997.

التنوخي (أبو علي المحسن بن علي)، **نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة**، تحقيق عبود الشالجي، دار صادر، بيروت، 1995.

التوحيدي (أبو حيان علي بن محمد)، **الإمتاع والمؤانسة**، تحقيق خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

الثعالبي (أبو منصور عبد الملك)، **ثمار القلوب في المضاف والمنسوب**، دار المعارف، القاهرة، 1965.

-------، **يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر**، مطبعة السعادة، القاهرة، 1956.

الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، **رسائل الجاحظ**، دار الجيل، بيروت، 1991.

-------، **كتاب الحيوان**، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، د.ت.

-------، **البيان والتبيين**، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، 1990.

-------، **المحاسن والأضداد**، المكتبة العصرية، بيروت، 2003.

ابن الجلاب البصري (أبو القاسم عبيد الله)، **التفريع**، دراسة وتحقيق الدكتور حسين الدهماني، دار الغرب الإسلامي، 1987.

ابن معمر (جميل)، **الديوان**، دار صادر، بيروت، د.ت،

ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمان)، **ذم الهوى**، دار الجيل، بيروت، 1999.

----------، **أخبار الحمقى والمغفلين**، المكتب التجاري، بيروت، د.ت.

الحصري (أبو إسحاق)، **جمع الجواهر في الملح والنوادر**، إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1953.

الحمداني (أبو فراس)، **الديوان**، دار الجيل، بيروت، د.ت.

الحموي (تقي الدين)، **خزانة الأدب وغاية الأرب**، تحقيق عصام شقيو، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1987م.

الحموي (ياقوت)، **معجم الأدباء**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1993.

----------، **معجم البلدان**، دار صادر، بيروت، د.ت.

ابن الحواري (الفضل)، **جامع الفضل بن الحواري**، منشورات وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط، 1985.

ابن حوقل (أبو القاسم النصيبي)، **كتاب صورة الأرض**، دار صادر، بيروت، د.ت.

الخالدي (أبو عثمان سعيد)، **ديوان الخالديين**، دار صادر، بيروت، 1992.

ابن خاقان (أبو النصر الفتح بن محمد)، **قلائد العقيان**، تحقيق محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، 1990.

-----------، **مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس**، تحقيق محمد علي شوابكة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1983.

ابن خرداذبة (أبو القاسم عبيد الله)، **المختار من كتاب اللهو والملاهي**، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1961.

الخزرجي (شهاب الدين)، **الكنس الجواري في الحسان من الجواري**، دار الحرف العربي، بيروت، 1998.

ابن خلدون (عبد الرحمن)، **المقدمة**، دار القلم، بيروت، 1996.

ابن دمقماق (إبراهيم بن محمد)، **النفحة المسكية في الدولة التركية**، من كتاب **الجوهر الثمين في سير الخلفاء والملوك والسلاطين**، المكتبة العصرية، بيروت، 1990.

الذبياني (النابغة)، **الديوان**، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1991.

ابن رشد (أبو الوليد محمد)، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، دار قهرمان للنشر والتوزيع، إسطنبول، 1985.

ابن الرومي (أبو الحسن علي)، **الديوان**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994.

الزبيدي (محمد مرتضى الحسيني)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، دار الهداية، القاهرة، 1969.

ابن زهر (أبو مروان)، **التيسير في المداواة والتدبير**، تحقيق ميشيل خوري، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، دمشق، 1983.

السجستاني (سهل بن محمد)، **المذكر والمؤنث**، دار الفكر، بيروت، 1997.

ابن سعد (محمد)، **الطبقات الكبرى**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1985.

ابن سعيد (أبو الحسن علي)، **المُغرب في حلى المغرب**، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، 1994.

السقطي (أبو عبد الله)، **رسالة في آداب الحسبة**، المطبعة الدولية، باريس، 1931.

سيبويه (عمر بن قنبر)، **الكتاب**، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، 1966.

ابن سيدة (أبو الحسن علي)، **المخصص**، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

السيوطي (جلال الدين)، **تاريخ الخلفاء**، دار الجيل، بيروت، 2003.

----------، **المستظرف من أخبار الجواري**، دار الكتاب الجديد، بيروت، 1987.

----------، **نزهة الجلساء في أشعار النساء**، مطبعة اليمامة، حمص، 1995.

الشابشتي (أبو الحسن علي بن محمد)، **الديارات**، مطبعة المعارف، بغداد، 1966.

الصفدي (خليل بن أيبك)، **الوافي بالوفيات**، دار صادر، بيروت، 1973.

الطبري، (أبو جعفر محمد)، **تاريخ الأمم والملوك**، دار التراث، بيروت، 1967.

ابن العبد (طرفة)، **الديوان**، دار صادر، بيروت، د.ت.

ابن عبد ربه الأندلسي (أبو عمر أحمد)، **العقد الفريد**، دار صادر، بيروت، 2001.

ابن عبد البر (أبو عمر يوسف بن عبد الله)، **بهجة المجالس وأنس المجالس وشحن الذهن والهاجس**، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

ابن عبد الرحمن (كثير المعروف بكثير عزة)، **الديوان**، دار الجيل، بيروت، 1995.

العسكري (أبو هلال)، **جمهرة الأمثال**، دار الفكر، بيروت، 1988م.

----------، **ديوان المعاني**، دار الجيل، بيروت، د.ت.

الغرناطي (أبو إسحاق)، **الوثائق المختصرة**، إعداد مصطفى ناجي، مركز إحياء التراث المغاربي، الرباط، 1988.

الغزالي (محمد)، **هداية المريد في شراء العبيد**، في نوادر المخطوطات، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، د.ت.

أبو الفدا (إسماعيل بن علي)، **التبر المسبوك في تواريخ الملوك**، تحقيق محمد زينهم محمد عزب، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد، د.ت.

ابن فضلان (أحمد بن فضلان)، **رسالة ابن فضلان في وصف الرحلة إلى بلاد الترك والصقالبة**، تحقيق سامي الدهان، دار الفكر، دمشق، 1988.

قابوس نامة، **النصيحة**، في محمد أحمد دمج، **مرايا الأمراء**، دار المنال، مؤسسة بحسون للنشر والتوزيع، بيروت، 1994.

ابن قتيبة (محمد عبد الله بن مسلم)، **الإمامة والسياسة المعروف بتاريخ الخلفاء**، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، 1997.

----------، **الشعر والشعراء**، دار الثقافة، بيروت، د.ت.

القسطنطني (علي بن بالي)، **خير الكلام في التقصي عن أغلاط العوام**، تحقيق حاتم الضامن، عالم الكتاب، بيروت، 1987.

القلقشندي (أحمد بن علي)، **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1987.

ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل)، **البداية والنهاية**، كتاب المعارف، بيروت، د.ت.

كشاجم (محمود بن الحسين)، **الديوان**، دار صادر، بيروت، 1997.

مالك بن أنس (أبو عبد الله)، **الموطأ**، جمعية المكنز الإسلامي، القاهرة، 1421هـ.

المبرد (أبو العباس محمد)، **كتاب التعازي والمراثي**، دار صادر، بيروت، 1992.

المتنبي (أبو الطيب)، **الديوان**، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، 1991.

المراكشي (ابن عذاري)، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، دار الثقافة، بيروت، 1983.

المسعودي (أبو الحسن علي)، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، دار الأندلس، بيروت، 1973.

المعري (أبو العلاء)، **رسالة الغفران**، دار صادر، بيروت، د.ت.

مسلم (ابن حجاج القشيري)، **الصحيح**، جمعية المكنز الإسلامي، القاهرة، 1421هـ.

ابن المعتز (أبو الحسن عبد الله)، **الديوان**، دار صادر، بيروت، د.ت.

مغلطاي (الحافظ)، **الواضح المبين في ذكر من استشهد من المحبين**، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 1998.

المقري (أحمد التلمساني)، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، 1968.

المقريزي (تقي الدين)، **الخطط**، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1997، (ثلاثة أجزاء).

----------، **السلوك لمعرفة دول الملوك**، تحقيق عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1977.

ابن منظور (جمال الدين)، **لسان العرب**، دار الفكر، دار صادر، بيروت، 1994.

الميداني (أبو الفضل أحمد)، **مجمع الأمثال**، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، د.ت.

ابن النديم (أبو الفرج محمد)، **الفهرست**، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، د.ت.

أبو نواس (الحسن بن هانئ)، **الديوان**، دار صادر، بيروت، 2001.

الوشاء (أبو الطيب محمد)، **كتاب الموشى أو الظرف والظرفاء**، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1990.

الونشريسي (أحمد بن يحيى)، **المعيار المعرب والجامع المغرب**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، 1981.

II - المراجع العربية

أبو بكر، أميمة، وشيرين، شكري، **المرأة والجندر، إلغاء التمييز الثقافي بين الجنسين**، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، 2002.

أبو علي، ياسين، **الثالوث المحرم: دراسة في الدين والجنس والصراع الطبقي**، دار الكنوز الأدبية، بيروت، 1996.

الأسد، ناصر الدين، **القيان والغناء في العصر الجاهلي**، دار المعارف، مصر، 1968.

الأنصاري، فاضل، **العبودية، الرق والمرأة بين الإسلام الرسولي والإسلام التاريخي**، دار الأهالي، دمشق، 2001.

إيلكاركان، بينكار، **المرأة والجنسانية في المجتمعات الإسلامية**، ترجمة معين الإمام، دار المدى، بيروت، 2004.

إيمارت، أندريه، **تاريخ الحضارات العام**، ترجمة فريد داغر، فؤاد أبو ريحان، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، 2003.

بدوي، عبده، **السود والحضارة الإسلامية**، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، 2001.

بن حسن، المنصف، **العبيد والجواري في حكايات ألف ليلة وليلة**، سراس للنشر، تونس، 1994.

بن سلامة، رجاء، **العشق والكتابة: قراءة في الموروث**، دار الجمل، كولونيا، 2003.

-----------، **بنيان الفحولة**، دار المعرفة، تونس، 2006.

بن عامر، توفيق، **الثقافة العربية الإسلامية وتجارة الرقيق خلال القرنين الثالث والرابع الهجري**، منشورات كلية الآداب، تونس، 1998.

بنمسعود، رشيدة، **المرأة والكتابة، سؤال الخصوصية / بلاغة الاختلاف**، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2002.

بنمليح، عبد الإله، **الاسترقاق في الغرب الإسلامي بين الحرب والتجارة**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وجدة، رقم 66، سلسلة: بحوث ودراسات 20، 2003.

-----------، **الرق في بلاد المغرب والأندلس**، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2004.

بوتشيش، إبراهيم، «مسألة العبيد بالمغرب والأندلس خلال عصر المرابطين»، في **مجلة دراسات**، العدد 7، 1995.

-----------، **التاريخ الاجتماعي للمغرب والأندلس في عصر المرابطين**، دار الطليعة، بيروت، 1998.

بوذينة، محمد، **الحريم في قصور سلاطين آل عثمان**، منشورات محمد بوذينة، الحمامات، 1995.

بيضون، عزة شرارة، **الرجولة وتغير أحوال النساء**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2007.

تجور، فاطمة، **المرأة في الشعر الأموي**، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000.

التوكبجي، زكرياء، «أمهات الخلفاء من الجواري الأتراك»، في *R.A.A.D* XLVII/3، 1972.

الجنحاني، الحبيب، **المجتمع العربي الاسلامي**، سلسلة عالم المعرفة، العدد 319، الكويت، 2005.

جواد، علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، جامعة بغداد، بغداد، 1993.

الجويلي، محمد الهادي، **مجتمعات للذاكرة ومجتمعات للنسيان، دراسة مونوغرافية لأقلية سوداء بالجنوب التونسي**، سراس للنشر، تونس، 1994.

حجازي، مصطفى، **الإنسان المهدور**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2005.

الحداد، محمد حمزة إسماعيل، **السلطان المنصور قلاوون**، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1993.

حركات، إبراهيم، **المجتمع الاسلامي والسلطة**، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1998.

حريتاني، سليمان، **الجواري والقيان وظاهرة انتشار أندية ومنازل المقينين في المجتمع العربي الإسلامي**، دار الحصاد، دمشق، 1997.

حسن، إبراهيم حسن، **تاريخ الدولة الفاطمية في المغرب ومصر وسورية وبلاد العرب**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1964.

الحلي، زكية، **التزويق والحلي عند المرأة في العصر العباسي**، وزارة الإعلام العراقي، بغداد، 1967.

حنون، نائل، **شريعة حمورابي، ترجمة النص المسماري**، دار المجد، دمشق، 2005.

الحيدري، إبراهيم، **النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب**، دار الساقي، بيروت، 2003.

خلاف، محمد عبد الوهاب، **قرطبة الإسلامية في القرن الحادي عشر ميلادي - الخامس هجري: الحياة الاقتصادية والاجتماعية**، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984.

دندش، عصمت، «أدوار سياسية لنساء في دولة المرابطين»، في **الملتقى الإسباني المغربي الثاني للعلوم التاريخية**، غرناطة 6-10 تشرين الثاني/نوفمبر، 1989، Instituto de cooperación con el mundo árabe, Madrid, 1992.

الديالمي، عبد الصمد، «الجنسانية في المجتمع العربي»، ورقة عمل في حلقة نقاشية، في **المستقبل العربي**، العدد 299، 2004.

ذنون، عبد الواحد طه، «تنظيمات الجيش في الدولة العربية الاسلامية في الأندلس في العصر الأموي»، في **المورد**، العدد 1، 1988.

رينهارت، دوزي، **المعجم المفصل بأسماء الملابس عند العرب**، ترجمة أكرم فاضل، في **اللسان العربي**، م 16، ج 3.

الزاهي، فريد، **الجسد والصورة والمقدس في الإسلام**، إفريقيا الشرق، المغرب، 1999.

زيات، حبيب، «المرأة الغلامية في الإسلام»، في **المشرق**، السنة 50، الجزء 2، 1956.

سُلَيْمة، عبد الرسول، «ملابس العمل لذوي المهن والحرف»، مجلة **سومَر**
Sumer, T : XXXVII, n° 1-2, 1981.

شبل، مالك، **الجنس والحريم وروح السراري: السلوكات الجنسية المهمشة في المغرب الكبير**، ترجمة عبد الله زارو، إفريقيا الشرق، المغرب، 2007.

شعبان، عبد المجيد، «واقع الرق في دمشق من خلال سجلات محاكمها الشرعية»، **المجلة التاريخية العربية للدراسات العثمانية**، العدد 25، 2002.

الطويلي، أحمد، **الجنرال حسين**، المطبعة العصرية، تونس، 1994.

عاشور، سعيد عبد الفتاح، **العصر المماليكي في مصر والشام**، دار النهضة العربية، القاهرة، 1965.

عامر، عبد اللطيف، **أحكام الأسرى والسبايا في الحروب الإسلامية**، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1986.

عباس، إحسان، «أخبار الغناء والمغنين في الأندلس»، في **الأبحاث**، السنة 16، الجزء 1، 1963.

عبده، قاسم عبده، **في تاريخ الأيوبيين والمماليك**، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، 2003.

العبيدي، محمد مختار، **التقيين في العصر العباسي**، حوليات الجامعة التونسية، رقم 28، 1988.

عز الدين، يوسف، **داود باشا ونهاية المماليك في العراق**، منشورات دار بصري، بغداد، 1967.

العظمة، عزيز، «سنفونية الملذات»، مجلة **الناقد**، العدد 61، 1993.

الغذامي، عبد الله، **ثقافة الوهم**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2000.

-------------، **المرأة واللغة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 1996.

غلوفر، ديفيد، وكابلان، كورا، **الجنوسة - الجندر**، ترجمة عدنان حسن، دار الحوار، دمشق، 2008.

غندرز، أنتوني، **علم الاجتماع**، ترجمة وتقديم فايز الصباغ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005.

غندور، محمد، **رق المجتمع العربي في العصور الوسطى**، كتابات معاصرة، رقم 15، مجلد 4، 1992.

فرجاني، نبيل، **المظاهر الجمالية عند ظرفاء العرب**، الدار العربية للموسوعات، بيروت، 2005.

قرامي، آمال، **الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية: دراسة جندرية**، دار المدار الاسلامي، بيروت، 2007.

كاظم، نورس، وعلاء موسى، **حكم المماليك في العراق (1163-1246هـ)**، منشورات وزارة الإعلام بالجمهورية العراقية، بغداد، 1975.

كحالة، محمد رضا، **أعلام النساء**، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1977.

كروتيه، أوليف، **عالم الحريم خلف الحجاب**، ترجمة علي خليل، دار الكلمة للنشر والتوزيع، دمشق، 2005.

كيرة، نجوى، **الجواري والغلمان في مصر في العصرين الفاطمي والأيوبي: دراسة سياسية اجتماعية**، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، 2007.

مجموعة من الباحثين، **المغيبون في تاريخ تونس الاجتماعي**، تنسيق الهادي التيمومي، المجمع التونسي للعلوم والفنون، بيت الحكمة، قرطاج، 1999.

مجموعة من الكاتبات، **ثنائية الكينونة، النسوية والاختلاف الجنسي**، ترجمة عدنان حسن، دار الحوار، دمشق، 2009.

مخلوف، ماجدة صلاح، **حريم القصر العثماني**، دار الآفاق العربية، القاهرة، 1998.

المرنيسي، فاطمة، **سلطانات منسيات**، ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل، نشر الفنك، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2000.

المصري، حسين مجيب، **المرأة في الشعر العربي والفارسي والتركي**، دراسة في الأدب الإسلامي المقارن، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، د.ت.

مغيث، كمال حامد، «علاقة الرجل بالمرأة وسيكولوجية الإنسان المقهور (من خلال الشعر والغناء)»، في **الفكر العربي**، العدد 64، س 12، 1991.

المناعي، مبروك، **الشعر والسحر**، دار الغرب الاسلامي، بيروت، 2004.

-----------، **الشعر والمال**، منشورات كلية الآداب بمنوبة، تونس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998.

المنصوري، محمد الطاهر، **تجارة العبيد والعلاقات بين مصر المماليك والإمبراطورية البيزنطية**، *IBLA*, T55, n° 170, 1992.

ميتز، آدام، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع للهجري**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، الدار التونسية للنشر، تونس، الدار الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986.

الميساوي، صادق، **الألوان في اللغة والأدب**، حوليات الجامعة التونسية، رقم 36، 1995.

النجار، مهدي، «الأنثى - الجنس في الأيديولوجيا العربية»، في **دراسات عربية**، العدد 3، س 25، 1989.

هاشم، علي محمد، **الأندية العربية في العصر العباسي**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1982.

هديري، علي صلاح أحمد، «مجتمع الجواري في مصر العثمانية»، في **المجلة التاريخية العربية للدراسات العثمانية**، العدد 25، 2002.

يانج، جورج، **تاريخ مصر من عهد المماليك إلى نهاية حكم إسماعيل**، تعريب علي أحمد شكري، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1990.

يونس، محمد عبد الرحمن، **الجنس والسلطة في ألف ليلة وليلة**، الانتشار العربي، بيروت، 1998.

الرسائل الجامعية والأطروحات:

البحروني، عبد الحميد، **أسواق القيروان في العصر الوسيط إلى نهاية العصر الزيري**، شهادة الدراسات المعمقة، قسم التاريخ، إشراف فوزي محفوظ، كلية الآداب منوبة، 2003-2004.

الجباهي، مبروك، **سيرة الوزير المملوك يوسف صاحب الطابع (1805-1837م): الإستراتيجية الاجتماعية والدور السياسي**، رسالة الدراسات المعمقة، إشراف الصادق بوبكر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 2001/ 2002.

حرمية، ليلى، **القيان والأدب في العصر العباسي الأول**، أطروحة دكتوراه، إشراف محمد مختار العبيدي، كلية الآداب منوبة، 2001-2002.

----------، **ري الضما في مَن قال الشعر من الإماء**، تحقيق ودراسة، إشراف محمد بن عبد الجليل، شهادة الكفاءة في البحث، كلية الآداب منوبة، 1989-1990.

الخصخوصي، محمد، **الحمق والجنون في التراث العربي من الجاهلية إلى نهاية القرن الرابع**، رسالة لنيل شهادة التعمق في البحث، إشراف حسن الصادق الأسود، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تونس، 1988-1989.

الخماسي، منجية ، **الحلي والجواهر في المجتمع العربي الإسلامي إلى حد القرن الثامن من خلال المصادر العربية**، بحث لنيل شهادة دكتوراه دولة في اللغة والآداب العربية، إشراف كمال عمران، جامعة منوبة كلية الآداب والفنون والإنسانيات، 2004-2005.

الضاوي، خوالدية، **الأسماء والكنى والألقاب في الحضارة العربية إلى سقوط الدولة الأموية، دراسة في النشأة والتطور والدلالة**، أطروحة دكتوراه، إشراف الأستاذ توفيق بن عامر، كلية الآداب منوبة، 2000-2001، (عمل مرقون).

عبدولي، جمال، **مكة في العهد الأموي**، إشراف راضي دغفوس، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم التاريخ، 1995-1996.

غبارو، رابعة، **منزلة المرأة في تفكير الجاحظ، شهادة الدراسات المعمقة**، إشراف محمد مختار العبيدي، كلية الآداب منوبة، 2001-2002.

ABD AR-RAZIQ, A. « Un document concernant le mariage des esclaves au temps des Mamlūks », in *JESHO*, XIII/2, avr. 1970.

ARCHER, J. LLOYD, B. *Sex and Gender*, Cambridge: University Press, 2002.

ARNOT, M. *Reproducing Gender? Essays on Educational Theory and Feminist Politics*, New York & London: Routledge, 2002.

ARNOULET, F. « L'œuvre hospitalière des trinitaires et des capucins dans la régence de Tunis », in *Les Cahiers de Tunisie*, n° 105-106, 1978.

BANTON, M. *Concepts in the Social Sciences: Discrimination*, Buckingham: Open University Press, 1994.

BEALL, A. E. STERNBERG, R. *The Psychology of Gender*, New York & London: Guilford Press, 1993.

BEN REJEB, R. « Amour et psychopathologie », in *L'homme et la femme et les relations amoureuses dans l'imaginaire arabo-musulman*, Cahiers du CERES, Série Psychologie, n° 8, Tunis, 1995.

BENJAMIN, B. « Cham et Noé. Race, esclavage et exégèse entre islam, judaïsme et christianisme », in *Annales H.S.S.* vol 57/1, 2002

BOUAZZA, B. *Negritudes du Maroc et du Magreb: Servitudes, cultures à possession et transthérapies*, Paris: L'Harmattan, 2001.

BRIANT, P. *Histoire de l'empire perse, de Cyrus à Alexandre*, Paris: Fayard, 1996.

BURGAT, F. « Esclavage et propriété », in *L'homme*, n° 145, 1998.

BUYTENDIJK, F. J. J. *La femme: Ses modes d'être, de paraître, d'exister. Essai de psychologie existentielle*, Paris: Desclée de Brouwer, 1967.

CHEBEL, M. *L'esclavage en terre d'Islam: Un tabou bien gardé*, Paris: Fayard, 2007.

CHRETIEN, J. P. « Esclavage et civilisation », in *Esprit*, n° 1, 1972.

COSANDEY, F. « Puissance maternelle et pouvoir politique. La régence des reines mères », in *CLIO*, 21/2005 (en ligne: http:// clio.revue.org/document 1447. Mis en ligne le 01/06/2007).

CRANNY-FRANCIS, A. WARING, W. STAVROPOULOS, P. KIRKBY, J. *Gender Studies: Terms and Debates*, New York: Macmillan, 2003.

DALLOS, S. DALLOS, R. *Couples, Sex and Power: The Politics of Desire*, Buckingham & Philadelphia: Open University Press, 1997.

DARMON, M. *La Socialisation*, Paris: Armand Colin, 2006.

DE REGLA, P. *El Ktab des lois secrètes de l'amour d'après le Khodja Omer Haleby*, Paris: Georges Carré éditeur, 1893.

DERVILLE, G. PIOCHON, S. « La femme invisible. Sur l'imaginaire du pouvoir politique », in *Mots, Les langages du politique*, n° 78, 2005.

DESCAT, R. « A Athènes, un habitant sur deux était esclave! », in *L'histoire*, n° 280, oct. 2003.

DUFOURCQ, C. E. *La vie quotidienne dans les ports méditerranéens au Moyen-Age*, Paris: Hachette, 1975.

ENNAJI, M. *Le sujet et le mamelouk: Esclavage, pouvoir et religion dans le monde arabe*, Paris: Mille et Une Nuits, 2007.

FERRO, M. « Histoire et conscience de l'histoire de tout le temps », in *Colloque des intellectuels juifs: Mémoire et histoire*, Paris: Denoël, 1986.

FISCHER, A. H. *Gender and Emotion: Social Psychological Perspectives*, Cambridge: University Press, 2000.

FULCHER, J. SCOTT, J. "Gender and Ethnic Identities", in *Sociology*, Oxford: University Press, 1999.

GRANDET, P. « Sous le joug des pharaons », in *L'Histoire*, n° 280, oct. 2003.

GRANJA, F. De La « La venta de la esclava en el mercado », in Madrid: *R.I.E.I.*, vol. 13, 1965-1966.

GUIONNET, C. NEVEU, *Féminins Masculins: Sociologie du genre*, Paris: Armand Colin, 2004.

HEERS, J. *Les Barbaresques: La course et la guerre en Méditerranée XIVe-XVIe siècle*, Paris: Perrin, 2001.

HIDEMICHI, O. « Réexamen du concept d'esclave », in *Le monde méditerranéen et l'esclavage: Recherches japonaises*, Paris: Les Belles Lettres, 1991.

HIERNAUX, J. *Egalité ou inégalité des races?*, Paris: Hachette, 1969.

Histoire des femmes au Maghreb: Culture matérielle et vie quotidienne, textes réunis et introduits par D. Larguèche, Tunis: Centre de publication universitaire, 2000.

HURBON, L. « Femmes, esclavage et religions », in *Les femmes entre violences et stratégies de liberté: Maghreb et Europe du sud*, Paris: Bouchène, 2004.

JACKSON, S. SCOTT, S. *Gender: A Sociological Reader*, New York & London: Routledge, 2002.

KENDALL, D. *Sociology in Our Times*. USA: Wadsworth Publishing Company, 1999.

KIMMEL, M. S. *The Gendered Society*, New York & Oxford: Oxford University Press, 2004.

KLAPISCH-ZUBER, C. *Histoire des femmes en Occident. Le Moyen Age*, Paris: Plon, 2002.

LAHIRE, B. *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris: Nathan, 1998.

LANCASTER, R. DI LEONARDO, M. *The Gender/Sexuality Reader: Culture, History, Political Economy*, New York & London: Routledge, 1997.

LAQUEUR, T. *La fabrique du sexe: Essai sur le corps et le genre en Occident*, traduit de l'anglais par M. Gautier, Paris: Gallimard, 1992.

LARGUECHE, A. « La minorité noire de Tunis au XIXème siècle », in *Être marginal au Maghreb*, textes réunis par F. Colonna, Z. Daoud, Paris: CNRS Editions, 1993.

LESETRE, H. article « Esclavage », in *Dictionnaire de la bible*.

LEWIS, B. *Race et couleur en pays d'Islam*, Paris: Payot, 1982.

MAIRTIN, M & G. *Understanding Masculinities: Social Relations and Cultural Arenas*, Buckingham & Philadelphia: Open University Press, 2000.

MALOWIST, I. B. *L'esclavage dans l'Egypte gréco-romaine*, Polska Akademia Nauk, Komitet Nauk o Kulturze Antycznej, 1974.

MANSOURI, M. T. *Du voile et du zunnar: Du code vestimentaire en pays de l'Islam*, Tunis: L'Or du Temps, collection Palimpseste: Lectures historiques, 2007.

————————, « Les femmes d'origine byzantine/Les Roumiyyat sous les Abbassides: Une approche onomastique », in *Journal of Oriental and African Studies*, v. 11, 2000-2002.

MENEZES, R. "Was There Slavery in Ancient Israel", in *Vidyajyoti*, vol. 63, n° 11, 1999.

MILLOT, J. *Biologie des races humaines*, Paris: Collection Armand Colin, 1952.

MONTANA, I. « "The Hakt Al-Sitr of Timbuktawi": An Early 19th Century Account of Bori Practice", in *The Regency of Tunis*, في المجلة التاريخية العربية للدراسات العثمانية، رقم 24، 2001

MORRIS, L. LYON, E. S. *Gender Relations in Public and Private*, New Research Perspectives, London: Macmillan, 1996.

MOSSE, C. « Grèce, l'esclavage a t-il existé ? », in *L'histoire*, n° 64, 1984.

OSTERGAARD, L. *Gender and Development*, New York & London: Routledge, 1997.

PERROT, M. *Les femmes ou les silences de l'histoire*, Paris: Flammarion, 1998.

————————, DUBY, G. *Histoire des femmes en Occident*, collection Tempus, Paris: Perrin, 2002.

————————, *Mon histoire des femmes*, Paris: Seuil, 2006.

PIRET, R. , *Psychologie différentielle des sexes*, Paris: Presses Universitaires de France, 1948.

PROVENúAL, L. *L'Espagne musulmane au Xe siècle: Institutions et vie sociale*, Paris: Larose, 1932.

RICŒUR, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris: Seuil, 2003.

ROCHER, G. « La marginalité sociale. Un réservoir de contestation », in C. Ryan, *Le Québec qui se fait*, Montréal: Editions Hurtubise, 1971.

RUANO-BORBALAN, J. (coordinateur), *L'identité: L'individu, le groupe, la société*, Auxerre: Editions Sciences Humaines, 1998.

SCHMIDT, J. *Vie et mort des esclaves dans la Rome antique*, Paris: Albin Michel, 2003.

SEBAG, P. « Voyages en Tunisie au XVIIème siècle: La mission du Père de la Motte », in *IBLA*, n° 165-166.

SHOEMAKER, R. VINCENT, M. *Gender and History in Western Europe*, London: Arnold, 1998.

SKEGGS, B. *Formations of Class and Gender*, London: Sage Publications, 2001.

STIEGLER, B. *Le genre, le pouvoir et la politique*, Allemagne: Friedrich-Ebert-Stiftung, 2004.

SYLVIA, *Gender Transformations*, New York & London: Routledge, 1997.

TESTART, A. « L'esclavage comme institution », in *L'homme*, n° 145, 1998.

TOLSON, A. *The Limits of Masculinity: Male Identity and Women's Liberation*, New York: Harper and Row, 1977.

VALLOIS, H. *Les races humaines*, collection: Que sais-je ?, Paris: Presses Universitaires de France, 1948.

VANCE, C. S. *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, London: Pandora, 1992.

VANT, A. « Géographie sociale et marginalité », pp. 16-17, in *Marginalité sociale, marginalité spatiale*, sous la responsabilité d'A. Vant, colloque des 6-7 et 8 juin, 1984, Université Lyon II, Paris: CNRS Éditions, 1986.

VIRGILI, F. « L'histoire des femmes et l'histoire des genres aujourd'hui », in *20ème Siècle* (Revue d'histoire), n° 75.

WEST, C. FENSTERMAKER, S. *Doing Gender, Doing Difference: Inequality, Power and Institutional Change*, New York & London: Routledge, 2002.

WOODWARD, K. *Questioning Identity: Gender, Class, Nation*, New York & London: Routledge, 1997.

Dictionnaires & Encyclopédies:

ABERCROMBIE, N. HILL, S. TURNER, B. *The Penguin Dictionary of Sociology*, London: Penguin Books, 1994.

ALBROW, M. *Sociology: The Basics*, New York & London: Routledge, 1999.

ANDRIEU, B, *Dictionnaire du corps en sciences humaines et sociales*, Paris: CNRS Éditions, 2006.

BOUDON, R. BESNARD, P. CHERKAOUI, M. LECUYER, B. P. *Dictionnaire de sociologie*, Paris: Larousse, 2001.

Dictionnaire de la Grèce antique, Paris: Albin Michel, 2000.

Dictionnaire de sociologie, Paris: Larousse, 2005.

DORON, R. PAROT, F. *Dictionnaire de psychologie*, Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

Encyclopædia Universalis, Paris: Encyclopædia Universalis, 1990.

Encyclopédie de l'Islam, 2ème édition, Paris: Leidin, 1954.

MINARIK, E. *Les 50 mots-clés de la psychosociologie*, article «Relation», Toulouse, Privat, 1971.

REBER, A. S. *The Penguin Dictionary of Psychology*, Penguin Books, 1994.

المحتوى

ما قيمة الحديث عن **الجواري والغلمان في الثقافة الإسلامية** في زمن العولمة، وما تطرحه من جدليّات الهويّة، والخصوصيّة، والانفتاح على الغير؟ وأيّ مكان للعبيد بين مشاكل المهمّشين وقضايا المرأة وغيرها من البحوث، التي تبدو أجدر بالدّراسة الأكاديميّة؟

هي تساؤلات مشروعة في عصر تفاقمت فيه الهوّة بين عالم متقدّم منتج وعالم يلتمس طرائق النّموّ، ليدرس القضايا التي تعوقه عن اللحاق بالرّكب فيبدع، ففي «عالم الجواري والغلمان» ما يختزل جلّ القضايا «المعاصرة».

حبّر علماء الاجتماع دراسات عديدة عن المغتربين، الّذين فقدوا علاقاتهم بأوطانهم الأصليّة، ولم يقدروا على الاندماج كليّاً في مجتمعات الإقامة. ونحن نحلّل في أطروحتنا وضعيّات عبيد أُخرِجوا من محيطهم الأصليّ، لينتقلوا إلى بيئة أخرى مباينة أشدّ التّباين، وجلبوا بعض عاداتهم ومزجوها بعادات بلد الإقامة فأثْرَوْها، وهذا ما أفقدهم الكثير من خصوصيّاتهم لينصهروا في المجتمع الجديد، بعدما أثّروا فيه، وتأثّروا به، وقام عالمهم على أقليّات عرقيّة وإثنيّة شاركت في الحياة الاجتماعيّة، والاقتصاديّة، والسّياسيّة.

لقد مكّنتنا دراسة مختلف أوجه حضور الجواري والغلمان في الثّقافة الإسلاميّة، باعتماد «المقاربة الجندريّة» إلى حدّ كبير، من تبيّن الآليّات الّتي تمّ بوساطتها تحويل ما هو بيولوجيّ طبيعيّ إلى ما هو ثقافيّ، واستطعنا أن نتبيّن، أيضاً، الدّوافع الخفيّة الكامنة وراء مساهمة الجواري والغلمان في مختلف مجالات الحياة في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة.

وفاء الدريسي: باحثة تونسية متخصصة في الحضارة الإسلامية


ISBN 978-614-8030-30-7

